ИНСТИТУТ ИСТОРИИ

Проф. П. Ф. ПРЕОБРАЖЕНСКИЙ

ТЕРТУЛЛИАН
И
РИМ

ОПЫТЫ ПО ИСТОРИИ
ПЕРВОХРИСТИАНСТВА И РАННЕ-
ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ

РОССИЙСКАЯ АССОЦИАЦИЯ
НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИХ ИНСТИТУТОВ
ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК

МОСКВА : 1926

Введение

XIX век, согласно часто высказываемому положению,— век расцвета исторических знаний, вкуса к историческому знанию. Если это и верно, то все же необходимо сделать и существенную оговорку. В развитии самой исторической науки заложены и за последнее время, в эпоху расцвета всяческого Quellenforschung, особенно культивируются своеобразные тенденции, покоящиеся, с одной стороны, на философском недомыслии, а с другой, на психологическом облике современного человека. Эти тенденции, в своих самых простых очертаниях, сводятся к предположению, что социологическому синтезу должны предшествовать не только долгие годы анализа и изучения так называемых первоисточников, но можно формулировать еще резче — только работа еще многих поколений собирателей материала и его кропотливых аналитиков даст возможность какому-то счастливому и избранному поколению пожать плоды могучего синтетического творчества. Если какой-нибудь смельчак и пытается дать новое построение, пойти против господствующих схем и традиций, то вряд ли даже у самого незаметного исследователя не найдется смелости упрекнуть новатора в незнании некоторых источников или даже молчаливо предположить таковое, ибо аксиома гласит — невозможно, чтобы исполнились времена и сроки для синтеза. История вагнеризируется, она перестала быть фаустовской.

Выше мы говорили о философском недомыслии, о философской некультурности. Нетрудно убедиться, какое значение оно имеет при распространении этого взгляда. При экстенсивной и интенсивной многообразности исторической реальности это стремление к бесконечному анализу принципиально невыполнимо. Чтобы не погружаться в чисто философское исследование, можно ограничиться конкретным примером. В настоящее время при исследовании античности историк жадно хватается за каждый черепок, за каждый обрывок папируса, произнося сакраментальное non liquet при всякой попытке синтетического построения. Стоит только перенести такую „методику" в область новой истории, чтобы понять, на что мы в ней осуждены или к чему будут приговорены будущие поколения, если у них сохранится вообще интерес к истории. А ведь с принципиальной точки зрения, чем хуже обрывка папируса клок современной газеты? Сюда же присоединяется и другой момент, уже более субъективного характера. Нет сомнения, что каждое поколение читает исторические источники по-своему и, таким образом, наша психе формирует наше понимание источника.

Получается интенсивное и экстенсивное многообразие действительности, помноженное на бесконечное количество отдельных пониманий. Бесконечность на бесконечность. Эти субъективные элементы исторического познания истории не как Wissenschaft, но как Willenschaft, по терминологии Т. Лессинга, и незаметны для наивного реализма большинства историков, полагающих, что труд n + 1 поколений исчерпает все количество необходимых источников, а затем точно такое же количество поколений, разве только более счастливых, будет синтезировать разработанный материал. Какой-то хилиазм в науке!

Только наивный реалист может утверждать, что совместный труд нескольких поколений, людей различных общественных классов, даст желательную summa исторического материала, а какое-то эклектическое, а потому и хилое поколение произведет синтез всех этих возможных пониманий. Здесь мы подходим ко второму столпу философских недоразумений, господствующих в умах современных Quellenforscher'ов. Если в исследовании источников неизбежно присутствуют элементы субъективной оценки, то это еще является меньшим злом. На самом деле, ненавистники синтеза оказываются обычно лишь плохими бессознательными синтетиками, находящимися во власти предвзятых схем и построений, покоящимися в объятиях обывательской, псевдонаучной схематики. Возьмем характерный пример — исследуется наличие иудейских и христианских мотивов в Oracula Sibyllina или одах Соломона. Совершенно ясно, что для этого необходимо уже точное представление о сущности иудейства и сущности христианства, т.-е. исторический синтез. И, тем не менее, такое априорное различение разнородных мотивов входит в обычные занятия всякого завзятого аналитика. Стоит только допустить, что в истории иудейства и христианства был момент, вполне допустимый при традиционном представлении о происхождении христианства из иудейства, когда обе религии еще не отделились друг от друга, как такое априористичное исследование источника теряет всякую свою значимость. Этот вульгарный схематизм более чем распространен. И несравненно более опасен, чем схематизм, заранее предуказанный и формулированный. Более колюча тема о психологических предрасположениях современной исторической культуры к постоянному анализу. Поверхностный синтез является какой-то страшной букой для историка в противоположность усидчивому анализу, который якобы всегда свидетельствует о солидности и научности исследователя. Конечно, аргументация здесь чрезвычайно затруднительна. Но думается, что современный „вагнеризм" здесь сказывается. Пора бросить сказки о легкости синтетических обобщений — они гораздо труднее самой кропотливой аналитики и, sit venia verbo, более чем часто бесполезной или минимально полезной, по сравнению с затраченным трудом. Не нужно думать, что мы хотим отнять у исторического анализа всякое право на существование или свести его к самым малым размерам. Надо только урезать его всепоглощающие замашки, надо поставить в должные рамки тенденцию к бесконечному исследованию источника. И еще, — потребовать от каждого аналитика еще самоанализа, предварительной формулировки той схематики, которая служит молчаливой предпосылкой для его анализа. Иначе, при растущей деловитости нашей культуры, при новых запросах со стороны читателей, историю, как науку, ожидает фатальный, если не летальный исход. И не надо думать, что правы мы, а не культура и не читатели. На их стороне не только сила, но и право.

Поэтому смысл и значение каждого исследования раскрывается не столько тщательным изучением источников самих по себе, сколько предварительной схематикой, которая акцентуирует определенные черты источника и дает творческое направление работе историка. Эта акцентуация особенно необходима, если исследовательская работа сосредоточена в такой спорной и перегруженной всяческими предрассудками и мнениями области, как история первохристианства. Можно даже сказать, что здесь необходимо не только дать предварительную схематику исследования, но произвести и историческую деструкцию, уничтожить те псевдонаучные, а иногда и прямо мифологические образования, которые даны историку еще тогда, когда он не создал ни собственной схематики, ни своего анализа источников.

Совершенно ясны пути, по которым должна следовать принципиальная деструкция при исследовании истории христианства. Еще Бруно Бауэр констатировал тот факт, что работа светского историка обходит первохристианство и только вставляет готовые, заимствованные у богословов конструкции в общие исторические рамки данной эпохи. Бауэр указывал, главным образом, на то, что благодаря такому usus'у искажается история христианства. Мы должны пойти и дальше. Само построение истории римской империи получает тогда ущербленный и исковерканный вид. Очевидно, разделение труда не всегда приносит благодетельные результаты. Голос Бауэра оказался, однако, голосом вопиющего в пустыне, так как уже на наших днях его жалобы были снова формулированы никем иным, как столпом германской исторической науки, — самим Э. Мейером. Мейер взялся восполнить указанный им пробел и, несколько забежав вперед, ввести историю христианства в свою монументальную „Историю древности". При попытке Мейера воочию выяснилось, что засилье богословов в историографии христианства не прошло бесследно, что они работали не напрасно. Мало того, что светский историк должен взять в свои руки историю религии вообще, а христианства, в частности, он еще сам должен отучиться мыслить богословскими формулами и построениями.

В самом деле, историография по истории христианства может быть скорее отнесена к общей характеристике христианской догматики, как особая глава последней, чем к историографии вообще. Существуют, строго говоря, только два типа конструкций по истории первохристианства — католический и протестантский. Православная церковь не создала своего типа истории христианства и в этом отношении несколько схожа с гоголевской невестой. Она была всегда уверена, что, если взять немного умеренного протестантства, немного умеренного католичества, то полученная смесь как раз и будет искомой истиной. Эта жалкая эклектичность, отсутствие собственной не только историографической, но и богословской позиции — только одна лишняя черточка в общей картине православной немощи и бессилия. Мечты Влад. Соловьева о соединении во времена эсхатологические трех церквей — только мечты, ибо со стороны православия соединяться просто нечему. В последнее время появилась и еще одна историографическая традиция в истории первохристианства, которую можно охарактеризовать как сектантскую. Сама по себе она очень любопытна. Будучи по своему происхождению отщепом от протестантской, она особенно радикальна по своим взглядам, но при ближайшем ее рассмотрении оказывается, что, по-своему, она не менее консервативна, чем другие.

И именно по своей сектантской специфичности. Секта все-таки определяет ее характер и бытие.

Наиболее монументальной и в то же время наиболее удобной для критической оценки традицией, несомненно, является католическая. В то же время она с полным основанием может претендовать и на подлинную традиционность, в смысле своей наибольшей древности. Схематика этой традиции проста и строга: Христос, как божественный основатель новой религии, к которой вся история человечества служила лишь приуготовлением, и апостольской церкви, которая берет в свои руки власть ключей уже во времена апостольские; прямыми и непосредственными преемниками апостолов являются епископы, возглавляющие церковь и имеющие власть вязать и решить. Нетрудно заметить, что социологическим центром всей этой знакомой картины является даже не Христос, а сама церковь и вполне законна мысль, что церковь здесь не только объект, но и субъект, что и первые авторы этой картины вышли из недр церкви. И, действительно, уже во второй половине II века мы находим ее у церковных писателей. Но ведь эта эпоха есть также время создания новозаветного закона, и борцы за этот закон были носителями как раз этой традиции. Кроме того, это есть пора создания монархическо-епископальной церкви. Что может быть естественнее мысли, что все эти явления тождественны по своему смыслу? А тогда вполне законно и другое предположение, что канонизация и окончательное установление текста канона были уже догматичны по существу, что круги, организовавшие католическую церковь, закрепили за собой и желательную для них историческую традицию. Католицизм оказывается более чем правым — и не Христос и не Павел создали церковь, а она создала канонический образ и того и другого. Во всяком случае нельзя отрицать, что экзегеза новозаветного канона более благоприятна для католичества с его вышеизложенной теорией, чем для другого типа христианства. Исторически это совершенно ясно почувствовал протестантизм, вступив на путь критики канона и писания вообще. Оказалось, что нельзя взорвать церковь, не взорвав канона. Но здесь взрывчатое вещество критики оказалось чересчур опасным и для самих критиков. Подрывая извечную в христианском смысле католическую традицию, протестантизм по существу взорвал и самого себя.

Опорным пунктом протестантизма в его борьбе с католичеством было привлечение писания в качестве верховной инстанции для сокрушения авторитета церкви. Как уже указывалось, само писание чересчур срослось с церковью для того, чтобы служить надежным рычагом в этой борьбе. Пришлось прибегнуть к критике писания, а затем и к провозглашению внутреннего озарения, как верховного критерия религиозной истины. Последнее обозначало окончательное свержение авторитета церкви и появление сектантско-индивидуалистического типа религиозного движения. Этот религиозный индивидуализм, с одной стороны, критика писания, с другой, и повели к внутреннему разложению протестантизма, как типа религии. Судьба протестантской церковности, атомизация и индивидуализация церковного целого особенно поучительны. Церковная реформация XVI века, взятая в грубых чертах, есть грандиозная секуляризация, уничтожение экономического базиса церковной организации Средней Европы. Любопытно, что эта секуляризация произошла под тем или другим видом и в католических странах, как Франция, так как деятельность и значение королевской власти в распоряжении церковными имуществами и галликанизирование церкви практически были близки к секуляризации. Первоначально передовые течения протестантизма все же пытались сохранить церковность. Кальвинизм, этот форпост протестантства, в борьбе с католичеством принял даже теократические формы организации и, конечно, в этом своем направлении он обращал взоры назад и был учеником католичества, а не наоборот. Но именно крушение церкви, как социально-экономической организации средневековой европейского человечества, не дало возможности протестантизму сохранить у себя формы церковности, и критическая работа по исследованию писания, а, следовательно, и подтачиванию авторитета всякой церковности, постоянно усиливалась. Крушением социального авторитета в религиозной жизни, попыткой построить религию без церкви, сделать из религии подобие кантовского нравственного закона, находящегося в груди каждого человека, и объясняется современный кризис религии. В конечном счете, это кризис церкви, по всей вероятности, ее смерть и неизбежно за этим следующая смерть религии, или, по крайней мере, привычных ее форм. Церковь и авторитарность, как свойство религиозности, не в стиле как и хозяйственной, так и идеологической структуры нашей эпохи. Elan vital среднеевропейской культуры в смысле творчества ею новых форм религиозной жизни оборвался.

Еще более проблематичным оказался результат критики писания. На место фантома церкви, сотворенной из ничего божественным велением Христа, при чем это чудо даже не было замечено современниками, протестантское историко-критическое богословие выдвинуло новый, еще менее реальный фантом — самую личность Иисуса и какую-то весьма неопределенную величину, которую можно покрыть термином Urchristentum. Реальность и богосыновство Христа было своего рода религиозным минимумом, который должен был какой угодно ценой быть спасенным от самой придирчивой критики. Здесь было последнее табу протестантизма. Результаты критического радикализма, однако, оказались совершенно неожиданными. На месте самого подлинного, реального, не фальсифицированного церковной традицией Иисуса оказалась пустота. Итоги Leben-Jesu-Forschung оказались отрицательными, как констатирует автор сводной работы по данному вопросу Швейцер. Гарнаковская сущность христианства, личность Христа, которую, по мнению Гарнака, можно только сравнивать с личностью Сократа, стала даже не мифом; по отношению к ней можно только произнести античное: — „Я знаю, что я ничего не знаю“. Христос, казавшийся такой реальностью в переживаниях католических и протестантских мистиков, положительно проскользнул сквозь сети исторической критики. Протестантская критика, как Дон-Жуан А. Толстого, скоблила сплеча и проскоблила все скрижали своей религиозной истины. В этом подлинная трагедия протестантизма — искать подлинный образ Христа и обрести пустоту. И историческая Немезида, ибо потеря Христова образа — признак новоевропейской культуры и судьбы христианства. Савлы не обратятся в Павлов, ибо пустынен путь в Дамаск.

Следует обратить внимание и на характер работы, производившейся протестантскими критиками над образом Христа. Ими очень рано было подмечено, что Христос Нового Завета не реальная личность, а теологема, что историческое зерно, которое скрывается в этом

изображении, закрыто целым рядом богословских напластований. Таким образом, сама собой определялась задача критики — снять густую церковную или, на языке протестантизма, мифологическую позолоту с этого образа и получить по истине нерукотворный лик. Или, в несколько большей сложности, отъанализировать результаты творчества первых двух-трех поколений христиан над евангельской историей и получить в остатке искомое историческое зерно, искомую историческую истину. Самым характерным представителем этого исторического рационализма, конечно, является Штраус. Что же обозначают отрицательные результаты этого рационалистического анализа? Этот нуль, или величина к нему приближающаяся вместо подлинной исторической личности, вместо искомого остатка? Вывод почти что сделан Вреде, и смысл этого вывода убийственен для протестантизма. Евангельская история даже у Марка не есть история в собственном смысле этого слова, а глава из Dogmengeschichte. Или новозаветный Христос есть реальность постольку, поскольку он признавался христианской церковью, большинством христиан с конца II века, а Христос протестантский, „исторический", в котором спорна и сомнительна каждая подробность, есть плод душной гелертерской комнаты XIX века. В него не верили даже его новоявленные творцы. Какой-то x в неопределенном уравнении и больше ничего.

У этих попыток найти „исторического", т.-е. допустимого для новоевропейца Христа, замечателен их своеобразный антиисторизм. Совершенно не принималось во внимание, что Христос, как действенная историческая фигура, как некоторый центр чувствований и представлений людей определенной эпохи, мыслился всегда как мифологема или теологема, а не как историческая, в смысле своей допустимости для современного мышления, личность. Принимая термин „исторический" в смысле действенный в историческом процессе, мы можем сказать, что исторический Христос протестантизма историческим никогда не был. В качестве же особого парадокса можно присоединить сюда и еще одно обстоятельство, — усиленное стремление к исследованию источников в этой области было именно результатом протестантской предпосылки о существовании „исторического" Христа. Таким образом, стремление дойти ad fontes при исследовании евангельской истории было вовсе не объективным или беспристрастным подходом историка к исследуемому материалу, а как раз допросом источников с пристрастием, да еще допросом такого рода, который позволял с источником любой эксперимент. Источник распадался на произвольное количество слагаемых, число, значение, взаимозависимость которых изменялись в зависимости от исходного пункта исследователя, а часто и от его личных вкусов и симпатий.

Кроме исторического Христа, в протестантской истории возник и еще один фетиш, еще одна неопределенная историческая величина—Urchristentum. По существу — это отход на заранее приготовленные позиции, стремление поставить некоторую большую реальность на место ускользающего исторического Христа. Термин несомненно более удобный, так как допускает меньшую точность в определениях и большую расплывчатость при изображении. Две особенности выделяются при характеристике этого „первохристианства". Прежде всего своеобразная дань реализму изображения — обстановка, в которой действует Иисус со своими учениками, носит черты библейской простоты, сельского примитива и сентиментальности — перед нами галилейская идиллия. Это не только прием художественного изображения—это и критерий исторической достоверности, так как все неподходящее под эту патриархальность и идиллическую безжалостно отбрасывается, как позднейший мифологический или теологический нарост. Что же касается положительного содержания этого конструируемого первохристианства, то следует признать, что особой содержательностью оно не отличается. Вражда к космосу, которая при дальнейшем развитии сменяется примирением и ассимилированием первоначально чужеродных элементов греко-римской культуры, проповедь и ожидание царствия божия, которое уже выходит из узких рамок иудейского мессианизма. Даже такой остроумный исследователь как Трельч сводит первоначальное христианство к идее царствия. Немудрено, что такие результаты исторического анализа заставляют исследователей все более и более выдвигать на первый план исследование эсхатологической проблемы в новозаветную эпоху. Универсалистский эсхатологизм либерального иудейства—такова исходная точка. И у этой конструкции есть одна характерная черта, которая как бы врезывается в исторический анализ. Думается, что при таком построении немалую роль играет своеобразная направленность мысли современного европейца, который везде, и во что бы то ни стало, хочет иметь линейную эволюцию, своего рода происхождение из простейшего даже для самого сложного явления. Эта склонность нашего мышления к типу эволюционного построения—style moderne современной науки, подпирается, однако, соображениями стиля архаического. В данном конкретном случае,—и научному протестантизму необходимо поставить в корнях христианской истории некий эмбрион—творческую личность иудейского пророка, — ручательство в специфически богосыновнем происхождении откровенной религии. Хотя бы и в доле гомеопатической, протестантизм должен сохранить печать божественности на своем многоученом челе. Между тем, христианство II века уже так сложно синтетически, что трудно предположить его развитие из простого эмбриона, имеющего в себе все зачатки позднейшего синтетического целого. Имеем ли мы здесь дело с синтезом нескольких культур или с развитием какого-то ядра, которое постепенно обмирщается и вбирает в себя первоначально чуждые ему элементы? Богословские и эволюционистские предпосылки протестантизма заставляют его решиться в пользу второй альтернативы, но еще неизвестно, имеет ли за собой эта гипотеза какие-либо основания. Неразложимый остаток от аналитической работы протестантских исследователей—таинственное первохристианство есть не что иное, как вероисповедный минимум протестантского благочестия—явление, смысл которого аналогичен „историческому" Христу протестантизма. Даже судьба аналитического исследования одна и та же. При определении содержания „первохристианства" протестантское историческое богословие так же старалось вытравить все церковные, т.-е. мифологические черты в традиции. Логически эта работа должна была оставить своим результатом такую же зияющую пустоту, как это имело место при фиксации образа „исторического" Христа. Практически же гордиев узел проблемы просто рассекался, так как анализ останавливался на заранее приготовленной позиции. Иногда же исследование заходило в тупик—в этом отношении характерны хотя бы последние построения Эд. Мейера, который был при-

нужден признать мифотворческим уже первое, ближайшее к Христу, поколение христиан. Еще более любопытен недавний спор Рейценштейна и Буссэта о значении и смысле термина „сын человеческий" для самого Христа и первой христианской общины. И в том и в другом случае интересно, что теологический смысл евангельской истории и терминологии никак не поддавался историзированию — верный признак того, что это историзирование было насильственным, что сам материал втискивался в неподходящие для него рамки. Рационалистический эволюционизм, подпертый богословской программой, минимум оказывался прокрустовым ложем для исторической деятельности.

Summa—протестантская историография по истории первохристианства не удовлетворяет ни конкретно-исторической изобразительности, ни нашему стремлению построить развитие данного ряда исторических явлений. Следует ли вернуться к католическим схемам? Но путь к последним лежит только через самый католицизм, и это обстоятельство лишь последнее звено в цепи тех выводов, которые сделаны нами при критике позиции католического и протестантского богословия. Церковь—центр католической схемы, и только через церковь эта схема воспринимается будучи распространенным „при понтийстем Пилате" символа веры. Когда протестантизм старательно выскабливает все церковное, а для высшей оскорбительности мифологическое из образа новозаветного Христа или из понятия о первохристианстве, то теоретически остается нуль, а практически такие остатки, которые разве только по своему худосочию могут претендовать на название того горчичного зерна, из которого вырастет могучее древо. Поэтому и не в подлинном Христе и не в чистом первохристианстве социологический центр истории христианства, а в церкви или, точнее, в том церковном движении разрозненных христианских или считавших себя таковыми общин во второй половине II века, которое в свою очередь центрирует на образование монархически-епископальной церкви с ее иерархическим устройством, каноном и regula fidei. Только исходя из этого исторического центра, мы сможем понять, почему христианская история I века приняла данный характер, была канонизирована в определенной форме и почему она стала теологемой, частью символа веры. С этой точки зрения весьма знаменательно последнее литературное выступление „протестантского папы" Ад. Гарнака. Рассматривая попытку Маркиона создать свой канон и оставить Ветхий Завет за бортом этого канона, Гарнак считает это несвоевременным для II века, неудачу таких попыток—судьбой для реформации XVI века, но необходимостью для современности. Итак, Ветхий Завет должен стать теперь неканоническим. Стоит только припомнить то значение, которое Ветхий Завет имел в некоторых течениях реформированной религии, чтобы оценить реформаторский пыл берлинского профессора. Но для нас важно другое — теоретическая позиция Гарнака мыслима только при одном условии, а именно при перенесении центра тяжести с писания на церковь. Здесь значимо своеобразное „Roma locuta est", а не предполагаемое подлинным содержанием писания. Молчаливой предпосылкой гарнаковского требования служит признание основных прав за общиной верующих, за церковью, которая определяет, что для нее канонично и что нет, а не за писанием, которое представляет собой как бы предварительную конституцию для этой церкви. За Ветхим Заветом не постигнет ли вивисекция и Новый в смысле создания нового канона? Так протестантизм приходит к отрицанию своего отрицания. К утверждению прав церкви от их отрицания.

Католический символ веры, протестантский псевдо-историзм не исчерпывает собой всех подводных камней в историческом исследовании и априорных схем, уродующих кругозор историка. Если можно еще освободиться от католической и протестантской точек зрения, то несравненно более трудно освободиться от точки зрения общехристианской, которая склонна поставить ударение, выделить якобы христианские элементы там, где христианство лишь малый член исторического ряда или где этих элементов, строго говоря, и нет. Нам трудно встать на ахристианскую, всемирно историческую точку зрения и трудно выбраться из душеспасительного, но все же довольно затхлого христианского провинциализма. Тем более что здесь мы склонны подыскать себе и теоретическое оправдание— в виде отнесения к культурной ценности, каковой, несомненно, для новоевропейской философии культуры христианство является. Можно, конечно, спорить о значении этнологических изысканий и этнологической школы для историка, но формальное значение этнологии для установки угла зрения неоспоримо. Плохо, когда историк только европеец, а еще хуже, когда он только христианин. В этом случае искажается не только перспектива, но и самый контур христианства, как исторического явления. В частности, для эпохи религиозного синкретизма, одним из кардинальных признаков которой была легкая сливаемость и взаимопроникаемость различных культов, чрезвычайно опасно приписывать христианству какую-то резкую выделенность от других культов, ярую нетерпимость его отдельных представителей. К числу таких искусственных различений относится и проводимое Эд. Мейером деление христианства на сублимированное, доступное только группам интеллигенции, монотеистическое христианство и христианство простонародное с характером полидемонистической религии. Конечно, мы вольны отбирать в историческом христианстве элементы по своему вкусу, но вряд ли есть какая-либо возможность исторически провести предлагаемое Эд. Мейером различение. Историческим фактором было как раз несколько презираемое Мейером вульгарное христианство, христианство, как Афродита Пандемос, которое благополучно существовало и дальше поставленного Мейером предела — реформации XVI века. Можно сказать, что в этом различении Мейер не только чересчур христианин, но и чересчур протестант. Вообще обычное представление о враждебности христианства к миру, служившее одною из причин предполагаемой серии гонений, нуждается в сильных ограничениях. В значительной степени оно обязано своим происхождением нашей априорной сублимации христианства. Где-то, в глубине нашего сознания, еще живет представление о божественном, внемировом происхождении христианской религии, которая покоряет враждебный ей и злой, во грехе лежащий, мир. Дело организаторов церкви II века оказалось чрезвычайно прочным и пустило крепкие корни в культурном сознании. А между тем, как ни парадоксально, христианство покорило грешный мир, поглощая его, и само было синтетическим результатом синкретистической эпохи, когда Восток и Запад жили в постоянном соприкосно-

вении между собой. Для протестантизма это деградация—вульгаризирование и мифологизирование христианства. Но проблемой является не это церковное и исторически действенное, а первичное, чистое христианство, и проблемой сомнительной. Если, благодаря нашему сублимированию христианства, мы его неправильно мыслим как антисинкретистическую религию в синкретистической среде, производя таким образом качественную сублимацию, то, вместе с этим, мы и количественно искажаем размеры и значение христианской пропаганды. И здесь мы в плену у христианских просветителей II века, создавших и в каноне и в своих собственных произведениях увлекательные картины повсеместно растущего торжества христиан. Прием ловких и талантливых пропагандистов мы принимаем за реальную действительность. Фактически мы даже преуменьшаем их заслуги, представляя себе, что уже во времена Тертуллиана римская империя была как бы в полоне у христиан. Совершенно иной взгляд на возникновение христианской церкви получается, если мы вдвинем христианство в общую картину мировой культуры. Если и теперь христианство отнюдь не является самой распространенной религией человечества, то все же оно, хотя и переживая жестокий кризис, а, может быть, и отмирание, является религией культурной par excellence, религией победителей в исторической борьбе. Но вплоть до начала нового времени, а, тем более, в эпоху своей первоначальной организации, христианство еще не могло претендовать на этот титул. Будучи одной из побед Востока над Западом, оно нисколько не лишило Восток его преимуществ в данную эпоху и не истощило его сил. Может быть, оно даже не было самым ярким порождением восточных культур. При таком, свойственном более этнологу, чем историку, взгляде мы избавляемся от христианоцентрической точки зрения, которая, в конечном счете, опять оказывается преемником христианской историософии и эсхатологии, горделиво полагавших центр мировой истории и ее смысл в ecclesia Christiana. Но то, что было действенным прежде, лишь эпигонство теперь.

Указанные нами построения носят конфессиональный, как в узком, так и в широком смысле, отпечаток. Они могли в начале своего существования быть вполне сознательными, но в последнее время, когда объективность и беспартийность стали как бы признаком хорошего тона в науке, эти построения приобрели характер qualitates occultae, которые предопределяют как и более общий труд историка, так и самое специальное источниковедение. Вполне естественно противопоставить этим построениям новую схематику, которая сознательно положена в основу специального исследования. Само специальное исследование в этом случае станет оправдательным документом, который, если и не оправдывает данные схемы во всей широте, тем не менее показывает, что она оправдывается по отношению к данной исторической конкретности. Поэтому предлагаемая схема имеет несколько проблематический характер. Она ставит новую проблему не только для последующего исследования, но и для будущих исследователей, которые могут принять или отвергнуть ее. И в том и в другом случае, хотя и в разном размере, ее пропедевтическая ценность останется, так как она все же заставит пересмотреть, а может быть, и переоценить старые и покрытые пылью всех столетий конфессиональной борьбы в Средней Европе общие построения. Конечно, у большинства критиков немедленно появится отвод с указанием на непреоборимость материала в источниках, на недоказанность выводов, на недостаточное их фундирование и т. д. Зная всю легкость формулирования таких вопросов, их частую безответственность, граничащую с трафаретностью, и даже многое предугадывая, хотелось бы ответить словами штирнеровского Единственного—„Ничто—вот на чем я построил свое дело". Но, отбросив иронию, приходится сказать, что предлагаемая схема есть плод почти что десятилетней работы не только в области пристального изучения христианства первых трех веков, но и в области этнологического исследования религиозных феноменов. У автора есть и еще одно, правда, до сих пор еще несколько субъективное оправдание. По его мнению, она легче может служить пролегоменами к будущей истории христианства, могущей возникнуть в смысле науки, а не в виде сначала актуального, а впоследствии застарелого оправдания каких-либо вероисповедных программ и вожделений. Кроме того, и сама критика непременно будет иметь за собой такую же схему, только завуалированную, унаследованную от разных родителей и оправданную еще в меньшей степени, чем предлагаемая. По крайней мере автор берется—и с материалом в руках—опровергнуть любое из известных ему построений, которые несомненно будут фундировать критику, если привычное „ad fontes"! останется единственным вызовом на бой. А теперь, имея в виду результаты схематики негативной,—к схематике позитивной.

Прежде всего необходима некоторая периодизация рассматриваемого нами исторического периода. Вполне несомненен тот факт, что первоначальное христианство находилось в кровной связи с иудейством. В этом смысле евангельская традиция имеет свою ценность. Дело не в том, что сама традиция вполне исторична в этом отношении,—пусть целый ряд деталей измышлен и просто неверен, а в самом факте прикрепления христианства к иудейству авторами этой традиции. Совершенно ясно, что в таком случае приходится исходить из анализа иудейской истории, как величины более известной. Тогда первым периодом истории христианства становится история иудейства в эпоху, начинающуюся маккавейским восстанием и кончающуюся восстанием Бар-Кохбы, когда иудейство замыкается в своих национально-церковных рамках. Обычный взгляд на историю иудейства в эту эпоху состоит в том, что эпоха Маккавеев была результатом вероисповедной нетерпимости Антиоха Эпифана, что предпринятая им насильственная эллинизация вызвала национальное возрождение, ортодоксальную реакцию и что, вследствие удачного восстания, иудейство избежало полной эллинизации, которая несомненно наступила бы, если процесс шел бы своим естественным путем. Развитие хасидейства—фарисейства есть не что иное, как следствие и выражение этой национальной реакции и вырождения старой ортодоксии. Как ни заманчива эта конструкция, тем не менее, в ней есть много недоговоренного и просто неверного. Неверен прежде всего исторический акцент—маккавейская революция была не столько победой старой ортодоксии, сколько поражением исчерпавшего свои силы эллинизма, одним из первых проявлений обратного движения Востока на Запад. Это только один из этапов победоносного шествия восточных форм культуры, закончившегося впоследствии диоклетиановско-константиновской организацией

империи. Но эта ориентализация вовсе не равнозначна возрождению старой ортодоксии и национальной исключительности. Наоборот, она происходит в формах культурного синкретизма, слияния различных восточных культур. Как раз фарисейство является синкретистическим образованием на иудейской почве. Его эсхатология, ангелология, именно те элементы фарисейства, в которых заключался его внутренний пафос, вовсе не ортодоксальны, а находятся под сильнейшим влиянием иранских религиозных представлений, иногда в позднейшей вавилонской окраске. Кроме того, фарисейство ломает национальные рамки своей страстью к настойчивой пропаганде, и далеко не случайно то обстоятельство, что христианство вполне отчетливо появляется на арене истории, когда иудейская пропаганда сходит на нет вследствие цепи иудейских революций. С этой точки зрения вполне понятна и история маккавейской государственности, которая довольно точно воспроизводит формы мелкой восточной деспотии, нисколько не гнушаясь уклонениями от того, что считалось, с большим или меньшим правом, благочестием. Мы говорим с большим или меньшим правом именно потому, что преимущественные носители этого благочестия — фарисеи преподносили массе не старую ортодоксию, а совершенно новую обработку писания в виде комментировавшего его предания. Носителем старины было саддукейство, при чем оно вовсе не было таким светским и либертинизированным, как это обычно представляется. Гражданская война в Иудее при вторжении туда Помпея ясно показывает настроение саддукейства. Главной причиной смерти саддукейства была его классовая ограниченность. Кроме своей религиозной старомодности оно характеризовалось своей принадлежностью к классу земледельческой аристократии, которая не пользовалась никакой симпатией со стороны народной массы. Его нежелание принять учение о будущей жизни и воздаянии крайне характерно для замкнутой и самодовольной земельной знати с ее скептицизмом и блазированностью в духе Экклесиаста. Наоборот, фарисейство со своими упованиями на будущую жизнь, на долженствующий прийти мессианистический переворот было любимой идеологией городских ремесленников, торговцев, за которыми на почтительном отдалении следовал и сельский пролетарий и полупролетарий. В этом смысле любопытен тот переворот, который происходит в истории храмового благочестия. Иерусалимский храм с его сложной системой храмовых доходов и поборов, находившийся в наследственном пользовании жреческой касты с саддукейской аристократией во главе, все более и более уступает свое место демократической синагоге с ее плебейской организацией и рационалистическим, в духе городского жителя, истолкованием писания. В синагоге заключена вся динамика дореволюционного иудейства, вся сила его пропаганды. Само фарисейство еще сохраняло традиционный пиэтет к храму, ессейство имело с ним только номинальную и формальную связь, а крайние революционные течения имели ко храму, как таковому, мало почтения и во время великого восстания 60-х годов на практике выразили свое презрительное к нему отношение. Отношение евангельского Иисуса ко храму, поставленное ему в особую вину синедрионом, было вполне реальным в некоторых кругах иудейского населения. Храм Сиона грядущего убил храм существующий.

В восточных формах социальной организации форма церковного объединения людей имела особое значение в затрагиваемую нами эпоху. Монархии Египта и Вавилона создали форму государственной церкви, которая играла огромную роль в организации восточной бюрократической и патримониальной государственности. В специфических формах иудейской истории произошел отрыв церкви от государства. Еще до крушения маленького иудейского государства, затертого между могучими государственными организмами Нила и Двуречья, Израиль символически выражал свое единство в виде договора — berith — между ним и Ягве. Бог Ягве был как бы символом политического единства иудейской нации. Когда, во время вавилонского пленения, с Израиля спадает чешуя государственности, остается теократическая община верующих со своим экономическим и идейным центром сначала в виде бога Ягве, а затем и второго храма. Иными словами, начинается существование народа в форме церковного объединения, оголенного от всякой государственности. Феномен церкви, как социальной организации, выступает в своей чистой форме. Однако эта церковь стремится к своему государственному бытию, и отсюда в ней живут мессианистические тенденции, как стремление к государственному воплощению и в то же время как некий оппозиционный фермент. Эта церковь жреческого кодекса живет, как национально-храмовой организм, и постепенно теряет свои мессианистические черты к маккавейской эпохе. Политика Антиоха Эпифана и обмирщение гасмонейской династии возрождают идею чистой церкви, но уже в иной форме. Эта новая церковь, наиболее характерным представителем которой служит иудейский фарисеизм, синкретистична, сохраняя от церкви жреческого кодекса лишь идею примата Ягве. Надо заметить, что и старая церковь больших восточных монархий всегда имела в себе потенциальное стремление к монотеистическим формам религии, как к лучшим выразителям идеи государственного единства. Роль Амона, жреческих космогоний, реформации Эхнатона в Египте, Мардука в Вавилоне, маздаизма в монархии Ахеменидов чрезвычайно характерны для процесса монотеизации государственной церкви. Историческая судьба израильского народа повела к ускорению этой монотеизации. Усилиями царской власти вместе с жречеством, а затем и одного жречества чистая церковь явилась в обладании идеи единого бога. Это и было специфически иудейским в новой синкретизированной церкви. Но не надо забывать, что этот единый бог был уже ипостасирован, окружен целой иерархией ангелов, имел около себя образ мессии, который то сливался с ним, то отделялся от него. Наконец, его образ не отличался особой исключительностью и у его поклонников. Роль солнца в ессейском культе, участие известных нам из папирологической литературы иудеев в культах синкретистических божеств и, обратно, участие не-иудеев в культе иудейского бога — все это свидетельствует о достаточной растяжимости иудейского монотеизма.

С изменением средоточия фарисейской церкви — перенесением центра тяжести с храма на синагогу и классовым сдвигом в среде ее организаторов соединялось и еще одно чрезвычайно важное явление. Эта городская организация в значительной мере утрачивает свой национальный облик. Известное значение в этом процессе денационализации имел городской тип самой религиозности, социологическая противоположность деревни и города, который нивеллирует национальн-

нее различий. Но, по существу, эта денационализация вдвигается как одно из звеньев в тот грандиозный процесс синкретизации и культурного и гражданского уравнения, который является коррелатом экономического объединения средиземноморской культуры под эгидой римской империи. Ее внешним выражением служит яростная пропаганда, охота за прозелитами разных степеней, которые пестрым бордюром окаймляют синагогальную организацию церкви. Но и этот бордюр не имеет точной и отчетливой границы. Иудаизирующие элементы вкрапливаются в культурную религиозность эллинистическо-римских эранов и тиасов, в более индивидуальные пантеоны синкретистического человека. Надо иметь постоянно в виду весь динамизм синкретистической религиозности, чтобы понять как и окружение, так и психику иудейства в данную эпоху. Можно уловить и общий тонус этой иудейско-синкретистической религиозности. Он стоит в тесной связи с общим экономически-социальным характером римско-имперской жизни. Римская империя принесла с собой не только римский мир, но и римское рабство. Имперский бюрократический механизм, экономическое могущество классов, стоявших в непосредственном соприкосновении с государственной властью, тяжелым бременем легли на плечи средних и низших классов римско-эллинистического общества. Этим и объясняется сильнейший расцвет императорского культа, с одной стороны, и культов мессианистического характера, с другой. Все они объединяются своим сотериологическим стилем, и римское общество как бы разделяется по сотериологическому признаку, — почитания сотера, или мессии, уже явленного в виде римского императора или грядущего мессии-избавителя. Естественно, что этот общеримский сотериологизм имеет вселенский, экуменический характер — приход состоявшийся или грядущий мессии, избавителя имеет на себе все черты мировой катастрофы, за которой наступит или уже наступило царство социальной правды. Кроме того, в нем нет никакого революционного хотения — человечество предпочитает не нудить царствия небесного и ожидать космической катастрофы. В этом сказывается его средне-классовый характер, ибо сотериологический тип религиозности в данную эпоху не только принадлежит городу, но вербует своих адептов преимущественно из среднего и мелкого населения городов.

Иудейский мессианизм внес свою особую ноту в эти оттенки сотериологической религии. Его синкретистическое крыло, проникнутое иранской эсхатологией, своими ожиданиями космического переворота довольно тесно примыкало к общим течениям синкретистического сотериологизма. Но, в то же время в его среде жила и старая революционная традиция, которая таким ярким светом вспыхнула во время маккавейского восстания. Но, характерно, что правоверное фарисейство в своей массе было враждебно этой революционной традиции, видя в попытках революционных мессианистов чуть ли не измену истинному благочестию и узурпацию державных прав божества. Поэтому, не совсем правильно видеть в иудейском революционном мессианизме этой эпохи исключительно националистские черты. Революционное настроение в Иудее I века нашей эры носит не национальный, а скорее классовый характер. Его носители, известные под именем зилотов, сикариев, вербуются из галилейских пастухов, сельского полупролетариата Иудеи, и ведут постоянную гверилью не только с римскими гарнизонами, но, повидимому, вообще не щадят более состоятельных слоев населения. Именно эти агройки, если воспользоваться термином Иосифа Флавия, приспосабливают для своих нужд старую мессианскую традицию в ее земном и национальном виде. Их решительное выступление в конце 60-х годов I века раскалывает массу благочестивых и отделенных, которые, с одной стороны, и страшатся социальной революции и догматически отвергают насильственный мессианизм, а, с другой—захватываются непосредственным пафосом революционной борьбы против римских поработителей. Колеблющаяся позиция фарисейства становится совершенно невозможной после захвата иерусалимского храма мятежниками, и, под угрозой полной потери своего влияния на массы, фарисейство, несмотря на всю остроту бушующей в Иерусалиме социальной революции, против своей воли присоединяется к вспышке революционного мессианизма, хотя и оттирается немедленно на задний план. Таким образом, иудейская революция из классовой становится национальной, так как присоединение фарисейства увлекало за собой и всю нацию.

Полоса иудейских революций, заканчивающаяся при Гадриане, наносит решительный удар универсалистской иудейской церкви, насильственно отрывая иудейство от эллинистическо-римской культуры. Пропаганда кончается или, вернее, становится почти невозможной при данных политических условиях. Естественно является вопрос: что случилось с иудейской периферией, с массой иудействующих Палестины и диаспоры, которые по своему национальному происхождению никоим образом не могли принять участия в иудейском восстании и в то же время были резко оторваны от своей религиозной метрополии? Ответом на этот вопрос служит образование христианской церкви. Этой периферии приходится прежде всего формулировать свое отношение к иудаизму, сочетая в одно и то же время свою генетическую зависимость от него с вынужденной политической враждой к революционному сдвигу иудейской церкви. Но, как бы то ни было, идея церковного объединения, в противовес имперскому, остается живой, и в этом объединении находят свое место и те средние классы римского общества, кажущееся отсутствие которых заставляет современных историков рисовать заведомо неправдоподобную картину общества, состоящего из сумасбродных богачей и бездомовных и разорившихся люмпен-пролетариев. Конечно, не следует думать, что эти средние слои исключительно входили в христианскую церковь, но зато верно обратное положение, что христианская церковь почти исключительно находила своих адептов в средних слоях римско-эллинистического общества. Во всяком случае, ее идеалы вполне приспособлены для нужд мелких и средних слоев городского населения.

С этой первой полосой существования христианства — sub umbraculo religionis judaicae — связывается целый ряд проблем, имеющих первостепенное значение для исследователя. Первая из них „saeculi silentium“ о христианстве в античной литературе I века. Конечно, здесь возможен целый ряд предположений: о невнимательности языческих писателей к палестинским делам — грешный век как бы не заметил благодатных всходов нового учения в Галилее, об их недобросовестности — здесь мы только варьируем излюбленную отцами церкви тему о кознях диавола, об утере для нас целого ряда источников и, наконец, о последовавшей церковной цензуре, тяжелая рука которой прошлась по некоторым упоминаниям о христианах в литературе, вытравив их, как неблагоприятные и неприемлемые для церкви.

ные различия. Но, по существу, эта денационализация вдвигается как одно из звеньев в тот грандиозный процесс синкретизации и культурного и гражданского уравнения, который является коррелатом экономического объединения средиземноморской культуры под эгидой римской империи. Ее внешним выражением служит яростная пропаганда, охота за прозелитами разных степеней, которые пестрым бордюром окаймляют синагогальную организацию церкви. Но и этот бордюр не имеет точной и отчетливой границы. Иудаизирующие элементы вкрапливаются в культурную религиозность эллинистическо-римских эранов и тиасов, в более индивидуальные пантеоны синкретистического человека. Надо иметь постоянно в виду весь динамизм синкретистической религиозности, чтобы понять как и окружение, так и психику иудейства в данную эпоху. Можно уловить и общий тонус этой иудейско-синкретистической религиозности. Он стоит в тесной связи с общим экономически-социальным характером римско-имперской жизни. Римская империя принесла с собой не только римский мир, но и римское рабство. Имперский бюрократический механизм, экономическое могущество классов, стоявших в непосредственном соприкосновении с государственной властью, тяжелым бремепем легли на плечи средних и низших классов римско-эллинистического общества. Этим и объясняется сильнейший расцвет императорского культа, с одной стороны, и культов мессианистического характера, с другой. Все они объединяются своим сотериологическим стилем, и римское общество как бы разделяется по сотериологическому признаку, — почитания сотера, или мессии, уже явленного в виде римского императора или грядущего мессии-избавителя. Естественно, что этот общеримский сотериологизм имеет вселенский, экуменический характер — приход состоявшийся или грядущий мессии, избавителя имеет на себе все черты мировой катастрофы, за которой наступит или уже наступило царство социальной правды. Кроме того, в нем нет никакого революционного хотения — человечество предпочитает не нудить царствия небесного и ожидать космической катастрофы. В этом сказывается его средне-классовый характер, ибо сотериологический тип религиозности в данную эпоху не только принадлежит городу, но вербует своих адептов преимущественно из среднего и мелкого населения городов.

Иудейский мессианизм внес свою особую ноту в эти оттенки сотериологической религии. Его синкретистическое крыло, проникнутое иранской эсхатологией, своими ожиданиями космического переворота довольно тесно примыкало к общим течениям синкретистического сотериологизма. Но, в то же время в его среде жила и старая революционная традиция, которая таким ярким светом вспыхнула во время маккавейского восстания. Но, характерно, что правоверное фарисейство в своей массе было враждебно этой революционной традиции, видя в попытках революционных мессианистов чуть ли не измену истинному благочестию и узурпацию державных прав божества. Поэтому, не совсем правильно видеть в иудейском революционном мессианизме этой эпохи исключительно националистские черты. Революционное настроение в Иудее I века нашей эры носит не национальный, а скорее классовый характер. Его носители, известные под именем зилотов, сикариев, вербуются из галилейских пастухов, сельского полупролетариата Иудеи, и ведут постоянную гверилью не только с римскими гарнизонами, но, повидимому, вообще не щадят более состоятельных

слоев населения. Именно эти агройки, если воспользоваться термином Иосифа Флавия, приспосабливают для своих нужд старую мессианскую традицию в ее земном и национальном виде. Их решительное выступление в конце 60-х годов I века раскалывает массу благочестивых и отделенных, которые, с одной стороны, и страшатся социальной революции и догматически отвергают насильственный мессианизм, а, с другой—захватываются непосредственным пафосом революционной борьбы против римских поработителей. Колеблющаяся позиция фарисейства становится совершенно невозможной после захвата иерусалимского храма мятежниками, и, под угрозой полной потери своего влияния на массы, фарисейство, несмотря на всю остроту бушующей в Иерусалиме социальной революции, против своей воли присоединяется к вспышке революционного мессианизма, хотя и оттирается немедленно на задний план. Таким образом, иудейская революция из классовой становится национальной, так как присоединение фарисейства увлекало за собой и всю нацию.

Полоса иудейских революций, заканчивающаяся при Гадриане, наносит решительный удар универсалистской иудейской церкви, насильственно отрывая иудейство от эллинистическо-римской культуры. Пропаганда кончается или, вернее, становится почти невозможной при данных политических условиях. Естественно является вопрос: что случилось с иудейской периферией, с массой иудействующих Палестины и диаспоры, которые по своему национальному происхождению никоим образом не могли принять участия в иудейском восстании и в то же время были резко оторваны от своей религиозной метрополии? Ответом на этот вопрос служит образование христианской церкви. Этой периферии приходится прежде всего формулировать свое отношение к иудаизму, сочетая в одно и то же время свою генетическую зависимость от него с вынужденной политической враждой к революционному сдвигу иудейской церкви. Но, как бы то ни было, идея церковного объединения, в противовес имперскому, остается живой, и в этом объединении находят свое место и те средние классы римского общества, кажущееся отсутствие которых заставляет современных историков рисовать заведомо неправдоподобную картину общества, состоящего из сумасбродных богачей и бездомовных и разорившихся люмпен-пролетариев. Конечно, не следует думать, что эти средние слои исключительно входили в христианскую церковь, но зато верно обратное положение, что христианская церковь почти исключительно находила своих адептов в средних слоях римско-эллинистического общества. Во всяком случае, ее идеалы вполне приспособлены для нужд мелких и средних слоев городского населения.

С этой первой полосой существования христианства — sub umbraculo religionis judaicae — связывается целый ряд проблем, имеющих первостепенное значение для исследователя. Первая из них „saeculi silentium“ о христианстве в античной литературе I века. Конечно, здесь возможен целый ряд предположений: о невнимательности языческих писателей к палестинским делам — грешный век как бы не заметил благодатных всходов нового учения в Галилее, об их недобросовестности — здесь мы только варьируем излюбленную отцами церкви тему о кознях диавола, об утере для нас целого ряда источников и, наконец, о последовавшей церковной цензуре, тяжелая рука которой прошлась по некоторым упоминаниям о христианах в литературе, вытравив их, как неблагоприятные и неприемлемые для церкви.

Все эти объяснения в достаточной мере искусственны, а иногда,— например, по отношению к Иосифу Флавию, —и явно недостаточны. Не надо забывать, что это молчание века было своеобразной загадкой и для некоторых церковных писателей, а наличие экспериментов с этим же Иосифом Флавием и методическая работа составителей легендарной и апокрифической истории, тесно примыкающая по способам обработки старого и создания нового материала к новозаветной канонической и внеканонической литературе, свидетельствуют и о попытках церковной интеллигенции заполнить этот пробел. Сама проблема создана здесь искусственно. Ее постановка возможна лишь для того исследователя, который исходит из церковной традиции, как исторической, который примыкает к ней как к подлинному описанию генезиса христианства. Иначе, проблема получается лишь с точки зрения евангельской, новозаветной традиции. По существу же ответ более прост,— упоминаний о христианстве в античной литературе I века нет по той простой причине, что христианства, как такового, в I веке и не существовало. Нет ни невнимательности, ни потери, ни недобросовестности, ни цензорской работы, не было самого факта, о котором можно было и стоило упоминать. Современный исследователь производит здесь quaestio juris, а не quaestio facti. И, тем не менее, как это ни парадоксально, источники по истории христианства существуют, — это тот же Иосиф Флавий, та же папирологическая литература I века, Филон, некоторые части сивиллиных книг, кое-какой эпиграфический материал. Только надо отречься от желания вычитать в них уже готовое христианство. Именно здесь нужен острый диалектический взгляд историка, который сумел бы прочесть источник, не разлагая его на мнимые величины — чистое иудейство и чистое христианство — и в то же время мог бы усмотреть диссолюцию этого сложного целого. С большим правом можно утверждать, что известное исследование Шюрера по истории народа иудейского в эпоху Иисуса Христа есть лучшая до сих пор работа по истории первохристианства. Если „saeculi silentium" есть проблема мнимая, то гораздо более остра и любопытна вторая проблема, связанная с охарактеризованной нами эпохой. Перед нами своего рода дилемма — языческие источники молчат, христианская новозаветная литература говорит. Если in silentio veritas, если в христианской традиции перед нами не история, а теология, то вопрос далеко не исчерпан одним этим утверждением. Настоящая проблема здесь только намечается. Она может быть формулирована следующим образом: почему и каким образом евангельская история введена в определенные локальные и хронологические рамки? Конечно, надо сделать определенную оговорку. Целый ряд тем по композиции евангельской истории, истории апостолов, деятельности Павла, как-то биография евангелистов, их общеисторическая хронология, хронологическая распланировка самой деятельности Иисуса, апостолата Павла, может быть выполнен лишь при принятии во внимание того обстоятельства, что окончательная сводка материала произошла только во II веке, когда пришлось оперировать со смутными и туманными обрывками исторической деятельности. Век формации канона будет в состоянии объяснить целый ряд особенностей последнего и приемы работы составителей и редакторов. Но все же некоторые фигуры новозаветной истории, как вошедший даже в никейский символ Понтий Пилат, очевидно, упомянуты далеко не случайно. Определенное приурочение событий евангельской истории вызвано какими-то особенно-

стями августовско-тиберианской эпохи в Иудее, вскрыть которые и составляет задачу историка. Пусть эта эпоха искажена и тенденциозно обработана редакторами новозаветного свода, но какие-то причины заставили их разрабатывать и умещать свою тему в определенных хронологических и исторических рамках. Примечательно, что, несмотря на просвечивающую в Евангелиях и Деяниях связь героев первохристианства с галилейскими фантазерами-революционерами, сама иудейская революция и разрушение Иерусалима Титом, облеченная в форму vaticinium ex eventu, описаны, если не во враждебных иудейству тонах, то, во всяком случае, как нечто далекое от деятельности самих христиан, — верный признак и указание на основной мотив отпочкования христиан от иудеев. Поэтому для исторических рамок годилась лишь первая половина I века. С намеченной нами проблемой никоим образом не следует смешивать обычной и по существу вульгарной проблемы—о существовании или несуществовании Христа. Ее значение лежит за гранью, которая отделяет науку от определенных практических целей, и дешевый радикализм ее отрицательного разрешения стоит немногим более богословского консерватизма, предпочитающего оставаться в самой строгой церковной традиции. Для исследователя важно, что за теологемой, канонизированной во II веке, нет никакого исторического лица, которое могло бы быть восстановлено. Лик имеется, лица нет, и о нем мы ничего сказать не можем. И, даже если бы мы могли убедиться, что таковое лицо существовало, опыт историка не обогатился бы, так как агентом исторического процесса остался бы лик. Конечно, здесь могла бы получиться такая любопытная тема для социальной психологии, как обрастание легендой и окончательное теологизирование конкретной исторической личности, но не более. Для историка существенно происхождение этого лика, как известного сгустка общественной психологии, и этот лик реален, как исторический свидетель настроений и чаяний известной общественной группы, и подлинен для II века, но в то же время и прикреплен к конкретной действительности, которая была по каким-то причинам удобна для его творцов.

Третья проблема намечается уже упомянутой близостью героев первохристианской эпопеи к иудейским революционерам. Сотериологический, а потому и эсхатологический характер синкретистической религиозности достиг максимума своего кипения и реальной выразительности именно в I веке. Иудейский взрыв — это вершина и в то же время начало падения. В эту эпоху составляются последние апокалипсисы, раздаются самые страшные угрозы по адресу великой блудницы — державного Рима. Революция убивает практическую деятельность мессианистов и апокалиптиков. Фигура блистательного сотера, которая ставится в центр новой религии, имеет более космологический и даже более академический характер. Церковь начинает подозрительно относиться к самочинным ясновидцам харизматикам и, в конце концов, приканчивает идею всеобщего священства, которая так свойственна эсхатологическим эпохам. Остается лишь ставшая книжной эсхатологическая традиция, которая, тем не менее, обязывает и вплетается в конструируемую евангельскую историю и в ее продолжение — официальную историю церкви с известной картиной гонений царства дьявола на царство света и сонмом мучеников, кровь которых вопиет ко господу. Для точного описания этого использования эсхатологических традиций во II веке необходимо установить реальную

картину эсхатологического брожения I века и сущность его революционного кризиса, так как иначе нельзя осмыслить того эсхатологизма, который всегда сопровождал христианскую церковь, таился в ее недрах, несмотря на все старания его укротить и обезличить, вырывался вместе с харизматической иерархией наружу при каждом общественном кризисе и вместе с этим вошел, как центральный ингредиент, не только в христианскую философию истории, но и в основную схему христианской исторической традиции, созданной церковью. Таким образом, отношение церкви к эсхатологизму двойственно — она и укрощает его и пользуется им. Отсюда и проблема об его корнях.

В связи с этим решается вопрос и о мнимом коммунизме первохристианской общины. Для II века это не более как философский роман, полная параллель с построением идеального общежития у стоиков и позднейших новоплатоников, только проецированный в прошлое. Но в момент поднятия эсхатологической температуры в I веке это могло быть и исторической реальностью, только принадлежавшей не собственно христианству, а тому коммунистическому устремлению в иудейской атмосфере, следы которого мы находим и в устройстве ессейской общины и у филоновских терапевтов. Коммунистические идеи I века расцветают, как результат общественного кризиса, другим отражением которого служит сама эсхатология. И тяжелые условия индивидуальной борьбы за существование и убеждение в том, что в царство грядущего мессии могут войти только праведники, одинаково способствовали образованию полумонашеских коммунистических общин. Оба эти условия могли действовать и вместе, параллельно, а также и независимо друг от друга. Во II веке это анахронизм, кусок утопии, вставленный в действительность, реальное значение которого определяется тем, что тот же Тертуллиан утверждает общность имущества у христиан и в то же время рисует картины имущественного неравенства и недопустимой, по его мнению, роскоши, в которой живут некоторые члены христианской общины. Очевидно, что перед нами любимая тема для назидания, риторская декламация, нравоучительный слог, подобный проповеди кинических философов и государственно-социалистической деятельности императоров II века. В I веке, подобно эсхатологизму, это еще не выветрилось, не сделалось только литературной темой, но не входило и в христианство, так как последнее не было отдельным историческим явлением. Оставшись до некоторой степени чужеродным телом в исторической обстановке христианства II века, эти коммунистические реминисценции были использованы, как тема для морального поучения и проповеди, которой не чуждался в своей деятельности даже просвещенный и морализирующий абсолютизм римских императоров II века.

Разумеется, эта проблематика еще не является исчерпывающей, и возможно, если не вероятно, что для вдумчивого исследователя возникнет и еще не одна проблема. Но чрезвычайно важно хотя бы наметить те проблемы, которые, благодаря конфессиональному типу построения истории первохристианства, именно для I века предстают в искаженном априорными предпосылками виде. Самая же постановка является не менее важной, чем открытие или привлечение к делу новых источников или дальнейшая разработка и комментирование старых. Ибо эмпирия, конечно, обязывает, но как раз в интересующий нас исторический период она настолько срослась с фактами, никакой эмпирией непредусмотренными, что ее нельзя ощутить и познать без

предварительного научного катарсиса. А этот катарсис требует буквально микроскопического анализа вненаучных элементов, привходящих во всякое историческое исследование этой эпохи, и не только их анализа, но и деструкции. Наличие подобных элементов в самой постановке вопроса заранее исказит результаты самого тщательного источниковедения и преподаст в качестве конкретного эмпирического материала даже не Wahrheit und Dichtung, а простое и голое искажение истины.

Вторым периодом в истории христианства следует считать эпоху образования и консолидации монархическо-епископальной церкви. Его хронологические рамки — восстание Бар-Кохбы—гонение Деция. Эти 125 лет—центральный пункт в истории христианства, эпоха его генезиса, как христианства в собственном смысле этого слова. После потери связи со своей метрополией — иудейством, потери церковного объединения, общинам иудейской диаспоры угрожала опасность самого настоящего распадения. Это „первохристианство“ стало многофокусным аггрегатом всевозможных сектантских общин гностического и иудействующего характера, пестрой гаммой различных религиозных настроений, начиная с иудействующего и кончая резким антиномизмом Маркиона и сочувствующих последнему элементов. Единственным связующим звеном в этих разнокалиберных общинах было почитание бога-спасителя, носившего имя то Иисуса, то Христа, то Сына человеческого и мыслившегося его почитателями то в виде гностической ипостаси, то в виде реального человека, при чем между этими двумя полярными представлениями существовал целый ряд градаций, благодаря тому, что фигура этого спасителя носила более или менее выраженный докетический характер. Во всяком случае боговидность и докетизм в представлениях об Иисусе преобладали. Существовал даже спор о самом факте теофании. Если одни считали ее исполнившейся, то другие ее еще ожидали. Отсюда и удвоение явлений Христа — как проповедника Иисуса и как Христа, судьи второго пришествия. Вначале это были две разновидности одного и того же культа. Еще в Откровении Иоанна выступает Христос, совершенно отличный от Иисуса евангелий. Так как замкнувшееся в себе иудейство находилось и в скрытой и в явной оппозиции к своим отщепенцам, то волей-неволей приходилось локализировать божественную эпифанию до иудейской революции, которая рисовалась, как роковая ошибка со стороны иудеев, как наказание за непризнание нового явленного бога. Наиболее удобным моментом для этой эпифании было появление первого римского сотера, возвестившего свое евангелие миру, — Августа. Поэтому и при описании божественной драмы применялись термины, заимствованные из бюрократического языка римских канцелярий. Создавался известный параллелизм между кесарем земным и небесным. Часть эллинистическо-римского общества выдвигала своего спасителя в противовес официальному, государственному.

Но эта связь была крайне недостаточной, и при отсутствии связи церковно-организационной „христианство“ растворилось бы в массе синкретистических, сотериологических культов. Но, по сравнению с этими последними, у „христианских“ общин было одно весьма ценное преимущество, а именно его долгое пребывание в лоне синкретистическо-иудейской церкви. Этим стремлением восстановить прежнюю организационную связь и была вызвана первая реформация в аморфной среде „христианских“ общин. Эта реформация, связанная с именем Маркиона, который представляет собой чуть ли не самую крупную

фигуру из христианских деятелей II века, неразрывно связана с иудейской революцией. Она—максимум отрыва христианских общин от иудейства, протест оставшейся части синкретистической церкви против изменившей метрополии. Иудейский Ягве делается демиургом и снижается до роли антропоморфного, доступного всем человеческим недостаткам божества. Абсолютная трансцендентность чуждого миру маркионова бога, этого могучего обожествления абсолютной любви — маркионов бог спасает чуждый, не принадлежащий ему мир и таким образом разрешается и мучительная проблема о происхождении зла,— была, если отвлечься от грандиозности самой философско-теологической конструкции, настоящим вызовом, направленным иудаизму. Успех самой реформации был только частичным, так как консервативные и еще сохранившие идеологическую связь с иудейством элементы были смущены дерзостью новатора, но практически Маркион показал путь к осуществлению единства, и по его стопам направились реформаторы — епископы. Этот путь был указан Маркионом сразу в двух направлениях, — канонизация пестрого и текучего предания и однотипная организация церкви с подавлением беспорядочного харизматизма. В истории маркионовой реформации крайне существенен и еще один вопрос — о составе маркионова канона и о маркионовой христологии. Католическая церковь упорно обвиняла Маркиона в искажении новозаветного предания в угоду своей предвзятой доктрине. В сущности говоря, сама католическая церковь, выкидывая при составлении своего канона неудобные сочинения и соответственным образом исправляя другие, приемлемые, применяла метод Маркиона, и, таким образом, вопрос шел не о сохранении незапятнанной чистоты истинного предания, а о создании такового и, следовательно, о разных теологических доктринах. В этой полемике только еще раз подчеркивается истинный характер составления католического канона. Но в маркионовой христологии любопытно и еще одно обстоятельство — его Христос носит резко выраженные докетические черты. Конечно, можно, вслед за церковью, считать, что это есть результат тенденциозной обработки, что Христос из реального превратился в докетического. Однако это предположение, хотя и завоевавшее себе право гражданства в современной науке, более чем сомнительно. До Маркиона никакого канонического Христа не существовало и, канонизируя известную традицию, он опирался не только на свою теологическую доктрину, а на состояние самой традиции, которая носила, по преимуществу, докетический характер и только начала антропоморфизироваться. Поэтому маркионов канон и есть первоначальный христианский канон, впоследствии исправленный и дополненный католической церковью. Создание образа канонического Христа началось именно с Маркиона, и важно отметить, что этот образ был докетическим. Чрезвычайно характерна и сама фигура Маркиона, которая показывает, из каких общественных кругов выходили христианские реформаторы. Богатый понтийский судовладелец, вносящий по прибытии в Рим в общинную кассу 200.000 сестерциев, претендующий на место римского епископа и получающий свои деньги обратно после разрыва с общиной и организующий затем свою собственную церковь—это колоритное curriculum vitae вводит нас в среду вождей и организаторов епископальной церкви.

Маркион натолкнулся на сопротивление в богатой римской общине. Наиболее влиятельные общины были как раз расположены в самых торговых городах римской империи, как-то: Рим, Александрия, Антиохия, Эфес, Смирна, Фессалоники, Карфаген, где до разрыва с иудейством они входили в состав иудейских общин. Естественно, что влияние иудаизма еще не успело в них испариться и антииудейская реформация Маркиона, деградировавшая ветхозаветного бога, но взявшая идею церковного объединения верующих от церкви этого бога, не могла прийтись этим общинам по вкусу в своей первой части. Носителями оппозиции маркионовым идеям оказались руководящие круги этих общин, руководители их финансовой и экономической организации, которая была предуказана еще организацией иудейской синагоги. Результаты деятельности бесноватых и харизматиков в виде иудейской революции дали им возможность выступить против самочинной иерархии, основанной на идее всеобщего священства, необходимость занять позицию к новоявленной церкви Маркиона заставили их окончательно взять бразды правления—potestas clavium—в свои руки. В этих центральных фокусах христианской диаспоры происходит идущая параллельно с укреплением монархической епископальной власти канонизация традиции, как дополнение и расширение маркионова канона. Сам образ Христа заметно антропоморфизируется—рядом с семитским представлением о телесном воскресении из мертвых, и сам Христос принимает более плотский характер — он связывается с мессианскими чаяниями Ветхого Завета, — в этом связь консервативных реформаторов с иудейством, и в то же время противопоставляется, как мессия истинный, ложным надеждам Израиля, который не признал явившейся в мир истины — в этом отрыв консерваторов от иудейства. Для мотивации своего разрыва с иудейством церкви был необходим реально явившийся Христос, хотя и непризнанный иудейством. Поэтому образ Христа Иисуса, явленного в Иудее, сливается с образом Христа грядущего. Евангелие становится и Апокалипсисом и наоборот. Христианские церкви становятся обладателями своих канонов и конкурентами иудаизма по обладанию Ветхим Заветом. Но у этих новых заветов, благодаря постоянным торговым сношениям руководящих общин между собой, было много общего, и практическое объединение этих общин на почве взаимопомощи, междуобщинных займов, взаимного облегчения торговых сделок и кредита повело и к унификации канонов, к появлению претендовавшей на общеобязательность традиции. Христос родился во дни Ирода царя, в Вифлееме иудейском...

Вместе с унификацией канона был установлен и вероисповедный минимум — нечто вроде паспорта при сношениях верующих между собой, — а именно regula fidei. Эта консервативная реформа церкви может быть с успехом сравниваема с реформой царя Иосии в 621 г. Там на место разнокалиберных местных культов Ягве было установлено централизованное и единообразное почитание национального бога в иерусалимском храме. Здесь была установлена более или менее единая догма об Иисусе, были фиксированы рамки божественной драмы, заключенной в ареталогическую привычную форму. Разница заключалась во внешних условиях этих жреческих реформаций — одна произошла в условиях еще существовавшего национального государства, в пределах государственной церкви, а другая — в разноплеменной и синкретистической римской империи, в пределах церкви свободной. Возникшая в специфических обстоятельствах иудейской истории организация свободной церкви раздвоилась на

национальную церковь мессии ожидаемого и вненациональную— мессии пришедшего и грядущего. Установился центр христианской истории, создавший себе свою собственную генеалогическую лестницу. Синкретистическая смесь культов, мифов, религий стала переходить в свою собственную противоположность, откристаллизовывая основанное на церковном или епископском авторитете единство. Часто употребляют выражение „соперники христианства". Это не совсем верно. Аморфная сектантская и кружковая масса, кипевшая вокруг камня организованной церкви, опиравшейся как на свою экономическую мощь, так и на религиозное единство, не была опасна для этой последней. Роль синкретистической религиозности и философии была другая — из нее лишь просачивались в церковь философские и богословские элементы, которые то усваивались, то отвергались невестой и матерью христовой.

По своему характеру христианство—религия сотериологическая и эсхатологическая, и так как эсхатология не только антропологична, но и космологична, то создавшаяся церковь не могла ограничиться созданием одной только божественной драмы, а принуждена была сконструировать и свою собственную историю между теофанией состоявшейся и грядущей. Конструкция этой истории была вдвинута в старые эсхатологические рамки — царство диавола — грешный мир, стремящийся пожрать спасающуюся общину верных. Официальная история церкви сделалась непосредственным продолжением догматического писания. Эсхатологические предсказания основателя религии должны были исполниться ad oculos в истории самой церкви, откуда и появилась каноническая картина гонений. История была скриптуаризована. Рядом с иерусалимской драмой и, как ее продолжение, была создана драма мировая—нечестивая римская империя, готовая пожрать и жестоко преследующая терпящую до конца христову церковь. Кровь мучеников должна была запечатлеть дело организаторов церкви. К этому эсхатологическому blanc et noir присоединялась и другая тенденция—создать непосредственную преемственность монархическо-епископальной церкви от самого Христа и его апостолов. Таким образом, были скомбинированы сразу две фикции — безжалостного гонения и апостольского происхождения. Последняя стала основным критерием церковной истины. Любопытно, что люди II века совершенно чуждались протестантской позиции по отношению к особливому значению писания и в своих спорах с еретиками большее значение придавали не argumentis ex scriptura, а ссылкам на ordo episcoporum, который восходит к самому Христу и потому является непогрешимым хранителем непреложной истины. Что же касается собственно эсхатологической концепции истории, то здесь позиция церкви была двойственна — она сохраняла ее и книжно развивала, практически же и по своему социальному составу занимала по отношению к империи, хотя и несколько оппозиционную, но, в общем, скорее миролюбивую и склонную к компромиссам позицию.

Мирно ожидая космического переворота, церковь уже по существу своей социологической структуры не могла вести агрессивной политики против империи. Было более чем рисковано подвергать свой финансовый и бюрократический или иерархический аппарат открытым мерам воздействия со стороны государства. Последнее было несравненно более сильно и могущественно. Кроме того, в гражданском благополучии были заинтересованы и сами члены

христианской общины, которые обнимали собой различные элементы от мелкого ремесленника до крупного купца, склонные уйти от государственных тягот или желавшие облегчить их путем взаимопомощи и взаимного кредита, но вовсе не желавшие рисковать правильностью своего оборота. При существовании постоянного и зверского гонения их бытие было бы просто немыслимо, а фактически они составляли большинство в католических общинах. Правда, церковь признала за собой опасного предка — иудейских мессианистов I века, была опасна и подозрительна для римской полиции сама терминология новозаветных книг и, наконец, отдельные выступления еще мессианистически настроенных христиан могли повлечь за собой выступление римской власти, но это было исключением, а не правилом, а сама судебная процедура шла в обычном, а не в исключительном порядке. Несомненно, что вожди церкви раздували каждый подобный факт и, пользуясь тем, что им противостояло просвещенное и носившееся с филантропическими затеями правительство Антонинов, стремились в целях агитации и пропаганды обратить внимание общества и правительства на эти мнимые несправедливости. Христианская апологетика действовала, таким образом, на два фронта — против еретиков и язычников, как вероисповедных конкурентов, и пыталась обратить внимание правительства на свои просветительные заслуги. Недаром Марк Аврелий считал христиан довольно надоедливыми людьми. Возможно, что он имел в виду именно апологетов.

Здесь необходимо покончить с одной басней, которая довольно твердо укоренилась как в историографии, так и в культурном сознании, — а именно с представлением о каком-то моральном развале и падении римского общества. Эсхатологическая картина, набросанная церковными деятелями II века и не раз повторенная в последующих веках, предусматривала, как свою составную часть, это очернение империи. У современных исследователей на помощь христианским обличителям и моралистам был призван союзник в виде римских сатириков и моралистов и, казалось, древняя эсхатология была закреплена современной исторической эмпирией. Самое наличие этих сатириков должно было свидетельствовать как раз об обратном и, более того, вдвинуть их в один ряд с христианскими обличителями, но на это обстоятельство сравнительно мало обращалось внимания. Между тем, проблема должна быть поставлена более радикально: церковь не лучше и не хуже империи, христианское общество есть часть имперского. При всякой иной постановке проблемы в пользу христианства, после внимательного исторического анализа, остается некоторый нерастворимый остаток, при раскрытии своего псевдонима превращающийся в то чудо, которое совершилось появлением Христа на земле. Все упреки и осуждения по адресу римского общества в равной мере падают и на церковь. Во всех этих оценках верно лишь одно—античный мир переживает кризис и в попытках самосохранения ищет новых форм хозяйственной, социальной и идеологической организации. Его движение к патримониальному государству восточного типа есть последняя его ставка. С этой точки зрения и просвещенный абсолютизм Антонинов и организация христианской церкви вовсе не полярные противоположности, а родные братья. До сих пор еще как следует не разработана тема об этой близости, а, между тем, если взять деятельность просвещенного римского абсолютизма и деятельность христианской церкви, то обнаружится немало сходства. Власть

Антонинов характерна своими государственно-социалистическими устремлениями, как-то: алиментарными и пенсионными учреждениями, государственными сооружениями, реформаторскими замыслами в области права и суда, борьбой с грубыми суевериями. Параллельно с усилиями власти идет деятельность церкви. Церковь тоже выказывает социалистические тенденции в области призрения вдов и сирот, пытается внести больше гуманности в правовые отношения между членами семьи, рабовладельцем и рабом. Вбирая в себя языческие суеверия и объявляя Христа и его поклонников властителями демонов, она по-своему парализует растущие кудесничества и тауматургию. По целому ряду причин она оказывается более успешным конкурентом в этом параллельном устремлении. Прежде всего, в деятельности государственной власти есть неприятный осадок руководительства сверху, несколько презрительного и сострадательного отношения к руководимым низам и середине общества, которое, изнывая под бременем государственных тягот, борясь с цепкой фискальной машиной, относится с сомневающимся недоверием к усилиям власти. Церковь же выходит из недр самого опекаемого общества и потому приходится ему более по плечу. Кроме своих попечительных учреждений, она развивает чувство бытовых и деловых связей между своими сочленами, взаимный кредит, кооперативное сотрудничество. Ее борьба с суеверием гораздо более эластична. С точки зрения власти, она, пожалуй, потворствует ему, применяя магические действия, ради самопрославления, показания силы имени христова. В смысле же смягчения нравов, ее отношения к жестоким и кровавым зрелищам, семейным связям, рабам, ее просветительство даже более действительно, так как ее меры воздействия, ее контроль более близки к ее адептам. Нельзя сказать, чтобы ее успех был абсолютен. Наоборот, народный погром, обычно превращающийся под пером ревнителей церкви в организованное преследование, иногда прерывает деятельность ее организаторов и вождей, но эти погромы исходят от сил, которые сами по себе не имеют будущности, от сил реакционных, в то время как церковь по-своему прогрессивна, так как ее политика действительно лежит в направлении неумолимого процесса, который происходит в империи, — ориентализации государственности и культуры.

Было бы ошибкой считать это стремление к ориентализации воплощающимся только в формах государственности, принятии некоторых восточных культов. Самый факт появления церковной организации, как социальной силы, с ее последствиями,—канонизированным авторитетом на место свободного исследования и с рационалистическим в рамках церковной традиции толкованием этого откровения—есть победа Востока над Западом. Здесь церковь попадала в общее русло, общее направление культуры, так как рост откровенных начал в философии делал из Платона или Пифагора нечто похожее на Моисея или Христа, подражание старым образцам в литературе делало из этих образцов своего рода откровенный канон, в естественных науках Гиппократ становился откровением для Галена. Этот грандиозный процесс можно назвать грандиозным оцерковлением культуры. И в этом смысле церковь была прогрессивна. Тихой сапой она продвигалась вперед. И, опять, было бы наивным утверждать, что христианство распространялось путем убеждения народных масс или отдельных индивидов в правильности, во внутренней осиянности христова учения. Такое утверждение показывает лишь, что, логизируя исторический процесс, в целях его исследования, мы не можем мыслить его in concreto, в его подлинности и заставляем его отдельные категории действовать как бы в безвоздушном пространстве. Всякий новый адепт принимал не только учение церкви, но и ее организацию,—входя в состав членов христианской общины, он присоединялся ко всей ее социологической сущности—и к минимуму догмы, и к обязательствам, и к правам корпорации, и, может быть, самая корпорация была для него наиболее ощутимым пунктом. Одним словом, он присоединялся к некоторой целостности, а не просвещал сначала свою темную душу, и лишь после входил в число братьев. Больше того,—существует представление, что церковь была принуждена мифологизировать, вульгаризовать чистое христианство, чтобы приблизить его к народной массе, сделать его более понятным и приемлемым. Но это чистое христианство есть не более как фикция новоевропейца, который при своей склонности к разуму и эмпирии воображает, что чистое для него было чистым во все времена и сроки. Христианство было в каждую эпоху тем, чем эта эпоха была в своем целом. Никакого чистого христианства история не знает, а знает целый ряд христианств, разных хронологически и географически. В своем привлечении к себе адептов христианская церковь, естественно, встречалась с врагами в виде отдельных влиятельных жреческих корпораций, которые не могли отлиться с такой же четкостью и последовательностью в церковные формы, но все же имели в своем распоряжении культовые центры, как средоточия религиозной и хозяйственной жизни. В зависимости от этих корпораций стояли группы ремесленников, выделывавших предметы культа, служек, обслуживавших храмовые надобности. Возникавшая борьба между церковью и этими жреческими корпорациями, при влиянии этих последних на зависимые от них группы населения, принимала иногда жестокий характер. Частым результатом такой борьбы был погром христиан, и едва ли можно сомневаться, что в характеризуемую нами эпоху большинство преследований христиан—этих мнимых гонений, исходило из этой конкурентной борьбы жрецов между собой. Впоследствии, при своем количественном усилении, христианство платило той же монетой. Александрийские погромы, предводительствуемые клиром и монахами, — повторное и улучшенное издание христианских погромов этой эпохи. Просветителям приходилось платить за свою слишком рьяную деятельность. Провозглашая себя владыками демонов и языческих богов, они несли и всю ответственность, которая прежде лежала на этих демонах и богах, на отдельных профессионалах волхвования и чародейства. От них требовали, и не без основания, тех же услуг, которые оказывались этими магического дела людьми, и в случае неудачи или просто катастрофы ответственность ложилась на горделивых обладателей талисмана христова имени, тем более что и жрецы и профессионалы гадатели зорко стерегли подобные случаи. И отсюда — „Christianos ad leonem".

Вряд ли выступления отдельных фантазеров-мессианистов много прибавляли к этой борьбе между двумя разрядами жрецов и волшебников. После удушения харизматического беспорядка, так как только по недоразумению можно говорить о харизматической иерархии,

церковь пользовалась эсхатологией только, как книжным мотивом, а не как действенным фактором. Правда, внутри нее произошло восстание этих харизматических и увлеченных эсхатологией элементов, но этот взрыв—монтанистическое движение, оказался бесплодным, а, кроме того, расцвел на совершенно чуждой мессианизму, хотя и схожей с ним по своим социально-психологическим эффектам почве. Оргиазм и экстатизм фригийских культов представлял собой очень удобный фундамент для расцвета монтанистического царства Параклета—известие о том, что Монтан был жрецом Кибелы весьма характерно, но для политического мессианизма эта фригийская возбудимость была более чем зыбким основанием. Психологические свойства умиравшего эсхатологизма еще раз вспыхнули на чуждой ему по своему происхождению почве, дали локальную вспышку и потухли, не разгоревшись. Вне Фригии монтанизм дал лишь несколько отблесков, заставивших его приверженцев бросить критически испытующий взгляд на заканчиваемое постройкой здание монархическо-епископальной церкви. Эсхатологизм был как бы загнан во внутрь церковного организма и остался там, как фермент антицерковных, сектантско-революционных движений в эпохи исторических кризисов и разломов. Изнывавшая под государственным гнетом и испытывавшая экономическую депрессию серединка римского общества, его промежуточные классы, запрятывавшиеся под опеку церкви, не нуждались и боялись этого опасного союзника. Опыт иудейской революции с восстанием общественных низов и расправы римской государственной машины с бунтовщиками не прошли даром.

Для этого центрального периода в истории христианства одним из наиболее интересных источников являются сочинения Тертуллиана. Правда, это источник опосредствованный, литературный. В нем нельзя уловить непосредственного биения истории, как в книге Страшного Суда или английских rotuli hundredorum, но пользование такими источниками для данных периодов совершенно неизбежно, так как нет других или нет в нужном количестве. Этому недостатку, однако, можно помочь тщательным, микроскопическим анализом, при котором иной раз наиболее интересным для историка окажется не литературный блеск, не риторические украшения, не идейное богатство сочинения, даже не его основные положения, а какое-нибудь вскользь брошенное замечание, придаточное предложение или сравнение, может быть, оброненное автором случайно, может быть, употребленное им в расчете на вкус его аудитории, но отмечающее настроение, быт, привычки, вкусы писателя или его читательских кругов. Такое монографическое или микроскопическое изучение определенного автора для восстановления тенденции и направлений той социальной среды, в которой и для которой он работал, для воссоздания куска новой жизни, частью которой он был, имеет свой специфический, а иногда и увлекательный интерес. Квинт Септимий Флорент Тертуллиан, карфагенский священник, сначала один из столпов католической ортодоксии, не брезгавший никаким оружием борец и с римской властью, и с полухристианскими сектами, и с философскими школами во славу церкви христовой, настоящий представитель ecclesia militans, а затем раскольник во имя прорицаний фригийской prophetia nova, боровшийся с католической церковью психиков с упорством сектанта и с тем же несправедливым остервенением, с которым он выступал против царства сатаны, может возбудить особый интерес историка. Церковная цензура, тщательно прошедшаяся по сочинениям врагов церкви и ее сомнительных друзей, не могла уничтожить те его работы, которые содержали в себе прямые атаки на господствующую церковь. Позднейшие столпы ортодоксии могли лишить Тертуллиана лика святого, но вместе с Тертуллианом, верным сыном церкви, принуждены были допустить к обращению и Тертуллиана, блудного сына, тем более что далеко не всегда даже и до сих пор можно выяснить, где кончается истинный сын и начинается блудный.

Благодаря своим заблуждениям Тертуллиан имеет неоценимое свойство быть более истинным—отсутствие догматической ортодоксии ведет к присутствию ортодоксии исторической, в известных рамках, конечно. Теневые стороны и изъяны в царствие добродетельных, святых и мучеников, бытовая изнанка эсхатологического blanc et noir находят у Тертуллиана живое, подчас неожиданное и всегда пристрастное выражение. Все углы у него заострены. Его положительное изображение церкви, христианских общин и отдельных христиан переходит и срывается в славословие и гимн, но зато и его критика церкви порой граничит с карикатурой. Свойства эсхатологической изобразительности—ее двухцветный стиль, доведены у него до своих пределов. Иногда не из самого изображения, а только из его отдельных завитков сглаживается эта раздуваемая африканским темпераментом угловатость и лапидарность и указывается направление, по которому должно происходить соответственное сокращение пропорций, сведение к истинным размерам славословящего плюса и срамословящего минуса.

Тертуллиан выступал в качестве талантливого, а по своему напору и натиску, гениального агитатора и пропагандиста христианства как и перед официальной властью, так и перед языческим обществом. Ему пришлось в подробностях формулировать и защищать церковную версию взаимоотношений империи и церкви, церковную обработку истории первохристианства. На этих псевдоисторических экскурсиях Тертуллиана довольно ясно можно проследить и скудость конкретных исторических данных, которые могли быть применены в качестве материала для официально-церковной концепции исторического процесса, и тот метод, при помощи которого эта концепция возводилась. Она успела сделаться почти что канонической для господствующей церкви и путем пропаганды распространилась по империи. До нас не дошли голоса оппонентов этой официально-церковной истории, полемистов, выступавших против этих богословско-исторических попыток осмыслить смысл всемирной, по тогдашнему масштабу, истории, но все же мы в сочинениях Тертуллиана имеем одну из наиболее оборудованных лабораторий, где вырабатывалась эта история, и, анатомизируя его материалы и приемы, мы можем судить о том, чем была она in statu nascendi, и установить ее живую связь с церковной догматикой. Только произведя этот критический разрез, нам будет возможно определить исходные точки для оценки современной историографии по истории христианства и занять независимую от богословских предпосылок позицию для социологического построения.

Но рядом с этой исторической проекцией, чертежом взаимоотношений империи и церкви по исторической вертикали, у Тертуллиана имеется чертеж взаимоотношений римского общества и христианских общин по бытовой горизонтали. У этого чертежа есть существенная разница с характеристикой взаимоотношений империи и церкви. В последнем случае Тертуллиан-монтанист обострил противоположность двух полюсов мировой исторической драмы—Imperium Romanum и Ecclesia Christiana и пошел еще дальше Тертуллиана-ортодокса в очернении империи и прославлении церкви или, вернее, напряженно ждущих финальной катастрофы христиан. И понятно почему Тертуллиан-монтанист стал еще более враждебен империи,—может быть, книжная эсхатология, которой питались его сочинения, под влиянием прорицаний фригийских пророков, вспыхнула подлинным переживанием в его душе. Первый век на минуту ожил в начале третьего. Но влияние этой эсхатологической вспышки дало совершенно иные результаты по отношению к тому идеальному чертежу христианской общины, который был набросан Тертуллианом-ортодоксом. Грань, которая отделяла мир грешников от мира праведников, оказалась мнимой—обостренный в эсхатологическом горении глаз Тертуллиана-монтаниста узрел на незапятнанном лике церкви черты лица грешной, готовой для вечного огня империи. И рядом со славословием появилась карикатура. Церковь психиков расцветилась красками, взятыми напрокат от изображения империи язычников. Бытовая истина оказалась заключенной между позитивом и негативом. Это свойство Тертуллиана, как бытописателя, дает возможность влить церковь в империю в смысле быта и рассматривать первую, как часть последней. Светоносность христианства превращается в имперскую обыденность. И это дает возможность оценить реальность политического положения церкви в империи, реальность предполагаемых христианских гонений, так как удельный вес быта определяет и характер политической ситуации. Обычная диспропорциональность в характеристике римского и христианского общества, еще до сих пор красной нитью проходящая в исторических изображениях, уничтожается. Свето-тень распределяется более правильно, и нерукотворность христова лика и дела становится рукотворностью—церковь империализируется.

Рядом с Тертуллианом-социологом и Тертуллианом-бытовиком стоит Тертуллиан-философ. Содержание его учения не так интересно, потому что, в конце концов, оно не более, как попытка втиснуть подходящие элементы языческой философии, преимущественно стоицизма, в колодки церковных традиций и авторитета. Правда, философия сама просила колодок откровения, и поэтому Тертуллиан входит в историю философии, но несравненно более важна формальная проблема, которая стояла перед ним и стоит перед всякой доктриной вообще—проблема своей общезначимости в смысле убедительности для всех инакомыслящих. Тертуллиан, как пропагандист и полемист, должен был найти такие формы аргументации, которые приобретали бы новых адептов для церкви и укрощали бы коварные замыслы еретиков. У него можно встретить приемы убеждения, основанные на предположении о могуществе человеческого разума, где человек для него animal rationale и где, в соответствии с этим положением, он действует и аргументирует rationaliter и, наоборот, элементы крайнего фидеизма, где блестящая риторика утверждает независимость акта веры от каких-либо логических доказательств и противоречий. Но всего примечательнее то обстоятельство, что и разумный универсализм и фидеистический солипсизм оказываются неудовлетворительными и он принужден, в конце концов, прятаться за крепкой броней церковного традиционализма—ecclesia locuta est. Только в свой монтанистский период он пытается разорвать эту броню, чтобы немедленно попасть под авторитет пророческого вдохновения Монтана. Традиционализм в конечном выводе—лишь свидетельство в пользу социологической корреляции: церковь — традиционалистский тип познания, секта — фидеистически-солипсистский; разум же обоюдуострый меч и палка о двух концах в руках всякой религии. Отсюда ясно, как распространялось христианство—значение имел не свет фаворский преображенного разума, а присоединение к церкви, как к социальной организации.

Тертуллиан уже близок к последнему периоду в истории первохристианства, который заключает предлагаемую схему. К половине третьего века церковь—уже мощная организация средних классов римского общества, борющихся за свое существование и в то же время мощное инородное тело в склеротическом организме империи. С наступлением хозяйственного кризиса III века, а это совпадение далеко не случайно, империя, с одной стороны, пытается секуляризовать церковные имущества—в этом сущность действительных гонений, пытавшихся раздробить головку церкви, ее епископальную организацию, а, с другой,—после неудачной попытки ввести общеимперский императорский культ, превратившийся вскоре в средство для испытания и проверки политической благонадежности, пробует основать свою государственную церковь непобедимого солнца Митры. Но эта искусственная организация, вызванная к жизни уже дряхлым отцом, не могла померяться силами со спонтанной общественной организацией, уже сложившейся, обладавшей сложным и гибким административным аппаратом. После судорожной попытки Диоклетиана задушить церковь, попытки довольно курьезно совпавшей с окончательной ориентализацией империи, наступает эра Лициния и Константина. И здесь историка подстерегает соблазнительная формула, рожденная той же торжествующей церковью. В легендарном „in hoc vince“ заключена историческая формула победы церкви над империей, христианства над язычеством. Смысл Константиновой реформы не в этой победоносной реляции. По своему религиозному содержанию, христианство Константиновой эпохи мало отлично от язычества,—языческая реформация Юлиана трагична именно поэтому. Различие лежит в церковной организации одного и аморфной беспомощности другого. Империя заключила союз с церковью, сделав эту последнюю государственной, влив этим в свои жилы последний жизненный элексир, продолживший существование ее ориентализированной и султанизированной формы. Этим актом империя наложила руку на христианское общество—христиане принуждены были относиться к христианской империи по иному и заботиться о ее сохранении, работая на нее прямо, а не считая ее докучливым и неизбежным фискальным учреждением, которое стояло на втором плане за церковью. И, вместе с обществом, и церковное имущество и церковный аппарат управления стали

готовы к услугам государства. Табуирование церковных имуществ не всегда служило для них надежным щитом. Исторические судьбы исполнились. Оторвавшаяся на перепутьи между Двуречьем и Египтом от государства церковь, после долгих блужданий, дала отпрыск в виде церкви исполненного мессианизма, и осталась, как Агасфер, блуждать в мире, ожидая мессианистического исполнения. Ее отпрыск вошел в покинутое когда-то государство. За исполнившимся мессианством пришло и владычество. Свободная церковь стала государственной. Круг истории замкнулся.

ГЛАВА I

Imperium et ecclesia

1

Резко очерченная и зловещая иудейско-христианская эсхатология представляет собой самый существенный элемент в миросозерцании и мироощущении Тертуллиана. Она служит как бы фоном, на котором движутся все его мысли и она же окрашивает все главные мотивы его литературного творчества. Ее основные черты — религиозная нетерпимость и протест социально-политического характера в значительной степени определяют и отношение Тертуллиана к тому политическому и культурному целому, членом которого он с целым рядом оговорок считал себя.

Эсхатологическое миропонимание имело своим объектом „saeculum", понимаемый в двояком смысле, космологически, как вселенная, и политически, как „Imperium Romanum". Впрочем, резкого разделения здесь провести нельзя, так как римская империя эсхатологически считалась последним звеном мировой истории, после которого было место только для нового неба и новой земли. Римская империя покрывала собой „orbis terrarum" и приравнивалась по своему значению к „οἰκουμένη". Эсхатология лишала „saeculum" права на существование, закрашивая его в однообразный черный цвет, без всяких оттенков и переливов. Эта окраска носила религиозный характер, что никоим образом не исключало ее социально-политического значения. Идолопоклонство, противление истинной религии — вот что отличало saeculum от ожидавшей своего спасения и господства общины верующих. Тертуллиан формулирует это главное положение эсхатологизма со своей обычной в этих случаях последовательностью и прямотой — „Principale crimen generis humani, summus saeculi reatus, tota causa iudicii idololatria" [1]. Не нужно обманываться относительно значения термина „idololatria" — это не есть простое служение языческим богам, языческая религия в узком смысле этого слова. Это понятие чрезвычайно растяжимо, — будучи сравнительно узким по своему содержанию, оно захватывает своим объемом почти что всю культурную жизнь языческого мира и любой проступок против кодекса христианской морали. Правда, среди „peccata irremissibilia" идолопоклонство стоит рядом с „fornicatio" и „homicidium" [2], как бы несколько дифференцируясь от них, но и здесь оба этих капитальных, по представлению Тертуллиана, греха тесно связаны с ним, являются

„affines“ ему. Это разграничение неважно еще и потому, что оно направлено вовнутрь христианской общины, откуда все „idololatres“ принципиально исключены. Оно падает по отношению к миру язычников, так как там идолопоклонство является основой всей языческой мерзости. Все, что может бичевать христианский апологет, является лишь следствием этой основной причины. Поэтому все окружающее распадается на два враждебных между собою мира, между которыми не должно быть никакой связи и никакого компромисса „nihil communionis“ [3]. Христианская церковь, приняв в свой канон обрывки эсхатологической традиции, была принуждена каким-либо образом с ней считаться. С точной формулировкой понятия церковь, с введением епископального строя и определенного канона непосредственное эсхатологическое ощущение, несомненно, шло на убыль. Мало того, оно представляло собой прямую опасность для растущей церковной организации при своем безусловном проведении в жизнь. Поэтому со времени образования епископальной церкви вплоть до константиновской эпохи непосредственный эсхатологизм все более и более идет на ущерб, прорываясь наружу лишь в моменты кризисов. Со времени торжества церкви он переживает период возрождения, но восстает в искаженном виде — его жизненный нерв, чувство близкого конца мира перерезан, остается лишь злобная нетерпимость к падшему противнику, выражающаяся в варварском гонении на остатки античной культуры и еретиков. Но остатки эсхатологической традиции в каноне влекут за собой необходимость считаться с ними в церковной письменности и особенно в изображении прошлого церкви. Вся ее история до момента победы получает соответственную апокалиптическую размалевку, возникает легенда о кровавой борьбе между „castra diaboli“ и „castra dei“. Римская империя принимает на себя черты апокалиптического зверя, а церковь — бегущей в пустыню жены. История становится нравоучительной проповедью. Тертуллиан особенно интересен тем, что в нем эсхатологизм непосредственный и эсхатологизм от писания живут вместе. Он прекрасно понимает весь смысл и значение возникновения епископальной церкви, несмотря на свои позднейшие выпады против нее. Он первым в значительном размере начинает обрабатывать церковную историю „от писания“, но в то же время он является и эпигоном непосредственного эсхатологизма. Его разрыв с церковью „психиков“, присоединение к монтанизму, в котором эсхатологизм был определяющим моментом, показывают, что он не был лишен и непосредственных переживаний апокалиптического характера. Он как бы стоит на разрубе двух эпох, соединяя в себе революционера и книжника сразу. Апокалиптика вообще ярче повседневной жизни, и потому Тертуллиан не только делит все на два непримиримых между собой мира, но заставляет служителей истины переживать это разделение и психологически — „Nunc illi laetantur, nos conflictamur. Lugeamus dum ethnici gaudent“ [4]. Это, конечно, снова вариация на текст писания и на ней стоит целая характеристика „saeculum“ с эсхатологической точки зрения, которая вряд ли может быть целиком сведена к размышлениям книжника. Безнадежная мудрость Экклезиаста звучит в тертуллиановском „Omnia imaginaria in saeculo et nihil veri“ [5]. Но этот пессимизм не является лишь созерцательным выводом, как у ветхозаветного мудреца, за ним скрывается целая картина запустения мира перед грозным концом. Добру нет места в этом мире, зло торжествует в нем свою полную победу, и близкий конец получает свое полное оправдание [6]. И над миром и над римской империей одинаково господствует князь ада. Если свет и истина только в церкви, а над всем остальным властвует тьма и ложь, то понятно, почему близость страшного конца служит лейтмотивом в творчестве Тертуллиана. Указания на грядущую катастрофу мы встречаем и в до-монтанистических и в монтанистических произведениях Тертуллиана. Ссылками на „angustiae temporum“, „imminentes angustiae“, „extremitas temporum“, „tempora ultima“ [7] пестреют многие произведения апологета. Не следует считать этот эсхатологизм одной лишь литературной риторикой. Он оказывается решающим фактором при разрешении Тертуллианом почти всех жизненных вопросов и особенно при определении его отношения к языческой культуре и римской империи. Конечно, тертуллиановский радикализм имеет очень часто личный характер, его нельзя обобщать, может быть, резкость его обличений и приподнятость его проповеднического тона и объясняется несоответствием между эсхатологической теорией и жизненной практикой, но не надо забывать того, что этот радикализм, раздуваемый эсхатологией, может внести и действительно вносит некоторый свет в запутанную проблему гонения на христиан, а иногда ведет и к соответственным выводам на практике, о чем свидетельствует сам Тертуллиан. Дело в том, что это противоположение двух миров логически приводило к провозглашению борьбы между ними, действующим лицом в которой являлся каждый истинно верующий. Заключительные слова „Апологетика“ вскрывают нам этот смысл последних времен — „Ut est aemulatio divinae rei et humanae, cum damnamur a vobis, a deo absolvimur“ [8]. На этой почве и может быть поставлен следующий вопрос: что играло большую роль во взаимоотношениях церкви и империи — „damnatio“ со стороны империи над церковью, или желание членов последней получить „absolutio a deo“. Если при выяснении взаимоотношений церкви и империи сюда присоединяется и разрешение проблемы о том, что значило для империи образование церкви независимо от их прямых столкновений между собою, то при критике церковной традиции о гонениях решение вопроса о сравнительном значении злобного „damnatio“ со стороны язычников и смиренного стремления к „absolutio“ со стороны христиан имеет первостепенную важность.

Церковная традиция и с нею Тертуллиан рисует нам гонение только как результат непонятного, внушенного диаволом „damnatio“ со стороны языческой империи, но можно думать, что здесь имело немалое значение и стремление создать нужную для оправдания мрачных предсказаний писания историю гонимой церкви, которая бы вместе с этим показывала, что „absolutio a deo“ сопутствовало церкви в ее борьбе с царством тьмы. При помощи этого приема отдельные факты мученичества претворялись в целую галлерею страстотерпцев, и моменты отдельных кризисов в церковной жизни сливались в один тернистый путь, по которому прошла ecclesia militans. Христианин, как „чужак в этой жизни, гражданин вышнего Иерусалима“, имеет значение не только в реальной истории церкви, как тип религиозного зилота, но и в истории, писавшейся церковью, как идеальный тип христианина.

В эсхатологической картине находящегося на краю гибели мира есть элементы и политической конкретизации, которая имеет своим источником апокалиптическую традицию. Эта конкретизация имеет

своим объектом, конечно, Рим, который является главным предметом ненависти со стороны иудео-христианских апокалиптиков. Тертуллиан с полным сочувствием прилагает к Риму обычные для апокалиптики эпитеты блудницы или Вавилона. Иногда это делается довольно неопределенно, без прямых указаний на вечный город — он только подразумевается [9]. Но, конечно, безымянность в этом случае является только кажущейся — читатель прекрасно знал, о каком городе идет речь, да и римская полиция, по всем вероятиям, умела разобраться в эзоповом языке апокалиптика.

Эта конкретная апокалиптика ex scriptura имеет опять несколько точек приложения. Она входит как необходимый ингредиент и в реальные взаимоотношения церкви и империи, обостряя их, проповедуя мученичество, которое должно быть, как предуказанное писанием, при чем у эпигонов непосредственной эсхатологии сюда может присоединяться и прямое чувство ненависти к империи, но еще в более сильной степени она повлияет на создание легенды о принципиально враждебном отношении языческой империи к приверженцам истины, о постоянной и непрерывной вражде царства тьмы к царству света. Элементы этой легенды имеются и у Тертуллиана, а ecclesia triumphans будет особенно озабочена созданием своей собственной исторической перспективы. Но эсхатологическое эпигонство Тертуллиана еще более конкретизирует скриптурарную эсхатологию. Рим — Вавилон, Рим — великая блудница делается у него седалищем демонов; жители Рима для него жители того города „in qua daemoniorum conventus consedit", а заседает это сборище демонов в самом Капитолии и в этом палладии римской славы и государственности — „Tot immundi spiritus considunt, quot homines capit" [10]. Конечно, весь этот основной фон тертуллиановского миросозерцания развертывается по всей своей полноте только перед общиной верных. В произведениях, предназначенных и для языческого общества, апокалиптика отходит на задний план, на ее место входит в свои права лояльная софистика, необходимость которой и предопределяется существованием этого фона. Но даже и там своеобразность эсхатологической позиции дает себя знать — почва, на которой Тертуллиан пытается построить свой modus vivendi с империей, оказывается чересчур зыбкой для того, чтоб его аргументация оказалась бы вполне убедительной. Само собой разумеется, эсхатологизм далеко не был обязателен для всех членов христианской общины, скорее даже он шел на убыль — его последовательное проведение привело Тертуллиана в объятия ереси, но отрицательное отношение людей, пропитанных им, к обмирщению церкви имеет для нас и свою выгоду, помогая нам отличить историческую реальность от теологического и скриптурарного идеала.

2

Апологетические стремления Тертуллиана полны желанием перенести весь odium в столкновениях между церковью и империей на сторону последней. Для него конфликт между церковью и империей не сводится к разрозненной цепи столкновений по целому ряду многообразных причин, а является результатом принципиально враждебного отношения языческой империи к общине. Это отношение должно быть результатом слепой и неразумной ненависти, внушенной

демонами и преступающей все законы как божеские, так и человеческие. Зверь из бездны должен ополчиться на церковь святых. Вся история церкви должна быть лишь вариацией на апокалиптическую тему, которая имеет своим преимуществом то, что создает блистательные лики святых и еще более усиливает темные краски при изображении языческого царства. Пусть эта эсхатологическая тема не сможет быть выполненной целиком и сквозь густую ретушь религиозного идеализма будут прорываться черточки земной реальности во всей ее наготе — все же самой страстной мечтой апологета будет представить дело так, что уже самое имя христианин считается чем-то недозволенным, запрещенным и подлежащим преследованию. „Ideo torquemur confitentes et punimur perseverantes et absolvimur negantes, quia nominis proelium est" [11] — вот основной тезис Тертуллиана и самая общая формулировка взаимоотношений между церковью и империей. Эта формула подлежит дальнейшему раскрытию в том смысле, что с этим nomen не связано никакого специфического преступления, никакого corpus delicti. Этим самым ее юридическое значение приводится к абсурду, она становится чем-то неприемлемые для здравого человеческого мышления, и основная тема эсхатологии, что между царством света и царством тьмы положена вражда, выступает со всей своей ясностью и определенностью [12]. Таковы юридическая бессмыслица и эсхатологический смысл, преподносимые Тертуллианом как и карфагенским властям, так и читателям из языческого общества. История христианской церкви начинается именно в апологетике — именно здесь надо искать ее наиболее сокровенных и жизненных корней, но эта апологетика в свою очередь тесно связана с писанием. В своем самом общем значении это выражается так — „Quod enim scriptum est, hoc venire opportebit", а в данном конкретном случае — „Ecce autem et odio habemur ab omnibus hominibus nominis causa, quomodo scriptum est, et tradimur etiam a proximis, quomodo scriptum est, et perducimur ad potestates, et interrogamur, et torquemur, et confitemur, et trucidamur, quomodo scriptum est" [13]. Несомненно, что Тертуллиан был достаточно юристом, чтоб не навязывать римским властям эту беспричинную ненависть к христианам, и если он, тем не менее, это делает, то у него есть к этому достаточные основания, на которые он указывает сам. Эти основания имеют чисто скриптурарный характер. Апокалиптические части синоптиков заключают в себе всю основную тему апологетики Тертуллиана. Христианский канон, апологетика, история находятся между собой в гораздо более тесной связи, чем принято думать. Мы видим в них повторение одинаковых мотивов, которые, будучи неизменными, вышивают свои узоры на ткани исторического процесса. Не неожиданное падение римского правосознания, а скриптурарный мотив объясняет нам создание апологетической легенды о „nominis proelium".

В несомненной связи с этими утверждениями Тертуллиана стоит знаменитое письмо Плиния младшего к Траяну и рескрипт последнего. Эта связь тем более важна, что упоминания Тертуллиана об этом письме и рескрипт служат самым важным аргументом в пользу их подлинности. Прежде всего, надо заметить, что уже a priori упоминание Тертуллианом Плиниева письма представляет собой палку о двух концах. Подделка или интерполяция этого документа приписывается именно христианам, и поэтому ссылки

на него в источниках христианского происхождения, строго говоря, могут фиксировать только время подделки или интерполяции, но вряд ли могут служить неопровержимым аргументом в пользу подлинности. Только свидетельства источников языческого происхождения могли бы окончательно выяснить подлинность как и письма, так и рескрипта. Кроме того, если внутренняя критика последних вскрывает нам целый ряд уязвимых мест, то и утверждения Тертуллиана, как и сами по себе, так и при их сопоставлении с данными письма и рескрипта, далеко не свободны от всех подозрений. Если мы остановим свое внимание на той части Apol. II, где Тертуллиан приводит письмо Плиния, то мы увидим, что Тертуллиан почти исключительно повторяет те части плиниева письма, которые вызывают подозрение при внутренней критике последнего. Мы находим у Тертуллиана упоминание о том, что Плиний был „multitudine perturbatus", что соответствует данным самого письма об огромном количестве христиан в Вифинии. Именно эти данные письма Плиния и вводят в сомнение исследователей. Большая же часть упоминания Тертуллиана о письме Плиния представляет собой нечто вроде похвального аттестата христианским нравам. Бесспорно, именно здесь соответствие между Тертуллианом и псевдо-Плинием чрезвычайно велико, но как раз эта-то часть плиниева письма и сомнительна по своей подлинности. Таким образом, Тертуллиан сходится с Плинием именно там, где последний подозрителен. Легко видеть, что и Тертуллиан и Плиний в тех местах, где Тертуллиан якобы повторяет Плиния, дают нам краткое резюме всей христианской апологетики — перед нами встает целая масса людей, упражняющихся в добродетельной жизни, неповинных ни в чем, кроме нежелания совершать обряды государственной религии и, тем не менее, подлежащих следствию и суду. Поистине, каким жалким оказывается здесь римское правосудие и как наивно вкладывают персты в свои собственные раны его представители! Если мы будем доискиваться источника этой патриархально-трагической картинки, то его, конечно, следует искать не в языческих, да к тому же и официальных кругах, а где-нибудь поближе к лаборатории церковно-христианской письменности и легенды. В этом отношении крайне поучительны те места Деяний, где говорится о суде над Павлом у Феста и Агриппы и об отсылке Павла в Рим на суд цезаря. В связи с историей эфесского серебреника мы имеем полное сходство мотивов в Деяниях и псевдо-плиниевом письме. Однако Тертуллиан опускает одну, может быть, самую важную часть псевдо-плиниева письма, он ничего не говорит о самом знаменитом вопросе Плиния — „nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur" [14]. Мы оставляем в стороне юридическую нелепость такого вопроса, за которым так и виднеется ехидное лицо христианского апологета, поставившего своего противника в безвыходное в диалектическом смысле положение, но укажем лишь на то, что этот вопрос не только поставлен Тертуллианом, хотя и без связи с письмом Плиния, но и разрешен им в самом невыгодном для противника смысле. В самом деле, если судебному преследованию подлежат flagitia, то нет никакой особенной процедуры против христиан, они преследуются наравне с общими преступниками и тем самым сразу теряется принципиальное противоположение церкви и империи, если же nomen, да еще когда оно „flagitiis careat", то и гонители оказываются даже чересчур черными,

и церковь имеет особую криминальную квалификацию, вполне соответствующую букве апокалиптических предсказаний о „tempora ultima". Но если Тертуллиан знает смысл вопроса о nomen, умеет его разрешить в нужном для него смысле, но не ставит его в контекст пересказываемого им плиниева письма, то это свидетельствует только о том, что письмо Плиния в том виде, как его читал Тертуллиан, этого вопроса еще не содержало. Иначе было бы совершенно непонятно, как он мог упустить такой прекрасный случай выведения римских властей на свежую воду и не показать всему свету их человеко-ненавистнические замыслы. Неважно, когда этот вопрос появился в плиниевом письме, но важно то, что он появился после Тертуллиана и что он был обязан своим появлением христианской руке, так как конструкция о преследовании христиан только за nomen зародилась в христианской среде из мотивов скриптурарного характера. Мы не претендуем на полное выяснение сложного и, может быть, невозможного для решения с математической точностью, вопроса о полной подделке или частичной фальсификации плиниева письма, но должны указать на то, что текст Тертуллиана дает аргумент скорее против подлинности, чем за нее. По нашему мнению, Тертуллиан не только указывает на позднейшее присоединение вопроса о nomen к письму Плиния, но этим самым создает презумпцию в пользу и предшествовавшей фальсификации письма, которая, таким образом, совершилась в несколько приемов, при чем позднейшие интерполяторы лишь продолжали дело первых. Остается вопрос о самом рескрипте Траяна — Тертуллиан дает лишь его краткое резюме. Конечно, даже и в такой форме рескрипт Траяна представляет собой довольно сомнительную юридическую конструкцию и в этом приходится согласиться с Тертуллианом. Здесь мы имеем перед собой своеобразный синтез между принципиальной враждой империи к церкви, тезисом, как мы показали, христианского происхождения и хорошей репутацией Траяна, как императора, с которой приходится считаться и христианам. Прежде всего следует отметить, что рескрипт Траяна не дает прямого ответа на вопрос Плиния о nomen, и это свидетельствует о том, что в данной своей форме рескрипт отвечал на письмо Плиния в том виде, как оно было известно Тертуллиану, то-есть без вопроса о nomen. В этом можно видеть еще подтверждение последовавшей после Тертуллиана интерполяции плиниева письма. Еще более важным обстоятельством является следующее: Траян не только противоречит самому себе, устанавливая сначала „Neque enim in universum aliquid, quod quasi certam formam habeat, constitui potest", а затем все же декретируя уже знакомый нам из Тертуллиана lex, но самая формулировка этого молчаливо предполагает преступность nomen christianum, устраняя только инквизиторский способ преследования — христиане наказываются, хотя и не разыскиваются. От этого и происходит юридическая неслаженность Траянова ответа, дающая обширное поле для насмешек Тертуллиана. Таким образом, и здесь приходится усумниться в возможности такого юридического lapsus'a со стороны римской власти. В заключение можно только сказать, что как и письмо Плиния, так и ответ Траяна так близки к теме, с таким успехом развиваемой христианской апологетикой, и дают ей в руки такие преимущества, что гипотеза о христианском происхождении, или, по крайней мере, христианской переработке этих источников,

и при том переработке в несколько приемов, представляется нам наиболее правдоподобной. Трудно сказать, с чем мы здесь имеем дело — с полной подделкой или основательной интерполяцией — вернее, что со вторым, так как иначе трудно объяснить некоторые частности плиниева письма, а главное, приурочение этих источников к эпохе Траяна. Существование каких-либо распоряжений Траяна о христианах весьма вероятно, так как дата плиниева письма стоит так близко к иудейскому взрыву 117 года, происшедшему как раз на востоке империи, что можно предположить выступление со стороны имперской власти и против христиан, которые в данную эпоху вряд ли сильно отличались от иудеев для римских судебных органов. По всей вероятности, восстание организовывалось перед взрывом, шла революционная агитация, и римская полиция принимала свои меры. Поучительно и самое отношение Тертуллиана к Траяну. С одной стороны, Траян все же является у него принципиальным врагом христиан, а, с другой, значится в списке добрых и хороших императоров. Траян как бы раздваивается в глазах Тертуллиана — верный признак того, что легенда еще не окончательно овладела действительностью.

Если отношение империи к церкви сводилось бы целиком к формуле беспричинной и слепой вражды к nomen christianum, то задача апологета была бы упрощена до крайности, но Тертуллиан далек от такой простоты — ему приходится все время конкретизировать свои апологетические мотивы, вводить все более и более реальные черточки в обрисовку взаимоотношений империи и церкви, и тогда картина существенно меняется — она делается все более и более пестрой и перестает подходить как и под стройные юридические формулы, так и под беспощадные предвещания относительно последних времен. Таким образом, и для Тертуллиана сущность вопроса заключается не только в nomen. Но, может быть, христианин eo ipso, что он был таковым, подходил под какие-либо параграфы уголовного кодекса и, следовательно, находился под постоянным страхом уголовного преследования? В этом случае формула о nomen дробилась бы, но все же служила бы своего рода summa summarum для выяснения отношений церкви и империи. Тертуллиан, действительно, делает такую попытку. Он выдвигает три основания для постоянного преследования христиан со стороны империи — crimen laesae Romanae religionis, crimen laesae majestatis и участие христиан в недозволенных factiones et coitiones. Вряд ли можно отрицать, что именно на этих формулах базировались действия римских властей во время столкновений между ними и церковной общиной, но здесь имеют кардинальную важность два вопроса—во-первых, на чьей стороне лежит большая вина, то-есть, не было ли в самой христианской общине таких элементов, которые навлекли бы на себя преследование на общих основаниях, и, во-вторых, влекла ли просто принадлежность к христианству обвинение в этих crimina или же христиане ничем в этом отношении не отличались от прочих подданных империи. Если христиане были бы абсолютно чисты от этих обвинений и только nomen christianum влекло бы за собой обвинение в этих преступлениях, то апокалиптическая картина оправдывалась бы, и у нас не было бы никаких оснований заподозрить апологета в неискренности. В обратном случае граница между „castra dei „и“ castra diaboli“ была бы стерта и христианин предстоял бы, как обычный reus перед римскими трибуналами.

Первый титул преследования христианской общины со стороны империи определяется Тертуллианом, как „crimen laesae maxime Romanae religionis“ [15]. Интересно, что Тертуллиану чрезвычайно хочется обобщить эту юридическую формулировку и создать из нее нечто постоянное как и для определения, так и для обвинения любого христианина. Он замечает, что обвинение в этом crimen влечет за собой для христианина какое-то изгойство, исключение из числа людей, принадлежащих римской культуре и государству [16]. Жалоба эта является довольно странной, благодаря его заявлениям космополитического характера, которые, как мы увидим, содержатся в том же „Апологетике“. По его представлениям, отношение к римской религии служит для христианина как бы этикеткой, по которой он легко узнается язычниками [17], и в этом, кроме горделивого сознания своей prudentia et sapientia, звучит еще своеобразное притязание на некоторую исключительность в презрительном отношении к языческой религии. Это притязание, как мы сейчас увидим, является не вполне законным — самому Тертуллиану приходится указывать на то, что здесь у христиан есть союзники даже и в языческом лагере. Мы стоим, таким образом, перед следующей проблемой—в чем же реально выражалось преследование христиан за это crimen и их исключительное положение в этом отношении?

Для Тертуллиана языческое „non licet esse vos“ [18], обращенное к христианам, ясно чувствуется в том, как империя реагирует на отношение христиан к языческой религии. Христиане лишены права иметь свою собственную религию,—формулирует он исключительное положение христианской общины в данном случае [19]. Чрезвычайно трудно раскрыть реальный смысл этого утверждения Тертуллиана. Его нельзя понимать в том смысле, что империя запрещала христианам выполнение их обрядов и служение их богу. Тогда мы бы имели перед собой явление совершенно исключительного характера при резко выраженном синкретистическом строе позднейшей римской религии, который еще, несомненно, усилился в эпоху Северов. Трудно предположить, что здесь римская религиозная политика изменила бы своей обычной терпимости. Это противоречило бы всему духу римского уголовного права во времена империи. Мало вероятия имеет за собой и возможность преследования христиан за их нетерпимое отношение к языческим богам, за их критику основ языческой религии. Тогда сам „Апологетик“, вместе с другими апологетическими произведениями Тертуллиана, являлся бы крайне неудачным способом защиты и оправдания перед римскими властями. Тертуллиан прекрасно умеет, по возможности, сглаживать все неудобные стороны своей позиции и не прочь при случае и от софистической увертки. Принимая во внимание эти его свойства, трудно предположить, чтобы он позволил себе такую вызывающую критику языческих верований, которая имеется в его апологетических сочинениях. Конечно, можно предположить, что здесь выражается религиозный зилотизм, бесстрашие христианского исповедника, но наше представление об этом зилотизме и бесстрашии христиан первых трех веков надо признать сильно преувеличенным, а, главное, сложившимся под влиянием той исторической традиции, которая была с таким тщанием обработана католической церковью. Эта традиция стерла в наших представлениях все нюансы религиозной жизни того времени. Официальная римская религия с ее капитолийской триадой, восточные культы, эллинистиче-

ские мистерии, гностические секты, христианские секты, ортодоксальный иудаизм—до того тесно переплетаются между собой в своих религиозных понятиях, догмах, чаяниях, обрядах, что даже самые ярые ригористы из христианских писателей иногда теряются в своих попытках отграничить царство диавола от царства бога или просто проваливаются в этом синкретистическом болоте, желая обосновать свое исключительное право на обладание истиной. Тертуллиановское „nec tantum refutabo quae nobis obiciuntur, sed etiam in ipsos retorquebo, qui obiciunt“ [20] имеет свою иронию и свой горький смысл. Тертуллиан, несомненно, принадлежит к числу ригористов, но в то же время он ритор и литератор, прекрасно знающий все значение максимы Цицерона — „non iudex, sed deus ipse vindex constituitur“ [21], которая легла в основание римского уголовного права относительно полемики против установленной религии. Нас мало интересует самый характер тертуллиановой полемики против языческой религии — в ней он очень мало оригинален. Она представляет собой пеструю смесь рационалистического евгемеризма, этого наследия эллинистической эпохи, аргументов философского характера, почерпнутых им у представителей античной философии, довольно примитивной демонологии и весьма сомнительных, с апологетической точки зрения, стараний показать, что все неприемлемые для разума частности христианского credo в такой же мере имеются и у язычников;— сравнительно новым для античного мира является лишь привлечение к делу иудейской литературы, как самой древней на земле и как бы имеющей право на своего рода канонизацию, и христианской традиции, но как раз это новое отчасти заимствовано у иудейских апологетов и не может претендовать на большую убедительность для его противников. В этом сказывается бедность средств христианской полемики, которая не смогла присоединить к критике религиозной традиции, выработанной греческой философией, ничего нового, кроме ссылок на откровение, необязательных ни для кого из врагов новой церкви. Да и это нововведение, с формальной стороны, не является исключительной принадлежностью христианских полемистов—каждая из синкретистических религий или философских сект создавала себе новое откровение, и даже сочинения главнейших представителей философской мысли принимали откровенный характер в эту малооригинальную и ленивую в отношении продолжения традиций классического периода греческой философии эпоху. Только материал христианского откровения был новым, но это никак не могло повести к развитию большей полемической остроты и основательности. Лично от себя Тертуллиан мог только украсить свое пестрое полемическое здание целым рядом реторических антитез, иногда имеющих довольно свежий и остроумный характер, и целым рядом других приемов литературного характера, да внести в него много чисто африканского задора и горячности, вообще отличающих его деятельность. Он сам хорошо знает происхождение своего критического арсенала и свою задолженность языческой литературе и науке [22]. Существование философов, которые, по его же словам, разрушают языческую религию и суеверия, да еще при одобрении самых язычников [23], заставляет нас сильно сомневаться в возможности преследования против христианских литераторов, доказательством чего служит, повидимому, спокойная жизнь самого Тертуллиана. Христианская же масса вряд ли могла критически выступать против языческой религии, так как

для этой массы и само христианство тонуло в религиозной гуще того времени, тесно соприкасаясь в своих основных понятиях с остальными религиозными течениями этой эпохи. Сам Тертуллиан был непрочь сойти за философа, приняв на себя на глазах всего Карфагена специфическое одеяние для любителей философии в эпоху империи — скромный pallium на место официальной тоги, и, вероятно, мало отличался от учителей философии в глазах римских властей. Остается последний выход—признать, что crimen laesae divinitatis применялось, как основание для обвинения против христиан за их неучастие в языческих обрядах, за их obstinatio sacrificandi, но и здесь надо внести существенные ограничения в тезис Тертуллиана. Obstinatio sacrificandi, конечно, противоречило государственному духу римской религии, которая теряла в этом случае чисто религиозный характер и становилась лишь знаком подчинения и принадлежности государству, что и выражалось в праве римских властей потребовать жертвоприношения капитолийским богам для доказательства лояльности гражданина или при совершении какого-либо официального акта. Но и здесь римская власть не была абсолютно исключительной, что доказывается юридически выделением иудейства на территории римской империи. Если оставить иудейство в стороне, по причине его ярко национального характера и укоренившегося его своеобразия в римской империи, то и тогда данный мотив для преследования христиан будет иметь лишь местный характер и сравнительно редкую применяемость. Он мог применяться только, когда христианин мог иметь по какой-либо причине дело с римскими властями, да и то здесь все зависело от благоусмотрения начальства, от произвольного настроения римской власти. Надо думать, что первое случалось не так часто, а второе является чересчур переменчивой величиной для огульного обвинения римских властей в нетерпимости. Эсхатологическое противоположение двух castra, очевидно, сыграло свою роль и в тертуллиановой характеристике crimen laesae divinitatis. Можно указать и причину, по которой Тертуллиан так густо ретушировал crimen laesae divinitatis, как основание для гонения. Она, несомненно, заключается в эсхатологическом применении понятия idololatria к окружающему его языческому миру. У Тертуллиана здесь тесно сплетаются два мотива—реальный, в виде действительных выступлений римских властей против отдельных членов христианской общины, и идеальный, представляющий выступление демонского царства тьмы против общины верных. Второй мотив носит скриптурарный характер, будучи до некоторой степени окрашен и личными переживаниями апологета. Он и дает видимость исключительности этой причине столкновений между церковью и империей.

Вопрос о служении официальным богам Рима, в качестве доказательства своей лояльности, приводит нас к рассмотрению второго crimen, вменявшегося христианам — crimen laesae majestatis. Сам Тертуллиан непосредственно связывает его с предыдущим [24]. Мы уже указывали на ослабление чисто религиозного момента в официальной римской религии, поскольку она носила государственный характер, но римское верноподданничество находило свое окончательное и наиболее полное выражение в культе цезарей, который служил в то же время и своего рода правовой санкцией для римского цезаризма. Участие в этом культе было наиболее выразительным, а в некоторых случаях и обязательным способом выказать свои лояль-

ные чувства по отношению к империи, заменяя, таким образом, гражданскую присягу. Культ цезарей был попыткой установить настоящую государственную церковь на восточный образец — в нем выражалась вся политическая эволюция империи, не прекратившаяся даже с христианизированием последней. Эпоха Северов принесла с собой усиление этой формы церковно-государственного властвования, и немудрено, что Тертуллиан, становясь на языческую точку зрения, придает гораздо большее значение именно этой форме государственной религии [25]. Свою наиболее общую форму это обвинение находило в утверждении язычников, что христиане безрелигиозны, то-есть, переводя на государственный язык, враждебны по отношению к цезарям — „quod inreligiosi dicamur in Caesares“ [26],—замечает Тертуллиан. Именно в этом пункте христианский эсхатологизм находился в самом большом затруднении. Если царствовавшая в языческом мире idololatria была предметом несколько отвлеченной и, скорее, теоретической ненависти, которая могла быстро терять свою остроту у христианской массы при постоянном сожительстве с язычниками и при виде разнообразных, имевших сходство с христианством, синкретистических форм религии, то культ цезарей был чем-то вполне реальным, имеющим определенную политическую и социальную окраску. Здесь апокалиптическая традиция была вполне конкретна и этим доставляла большие заботы складывавшейся епископальной организации церкви. Эта традиция вполне определенно предуказывала непримиримую вражду между царством зверя и общиной святых перед финальной катастрофой. С одной стороны, этим предопределялась вся церковная традиция о борьбе между церковью и империей, и эта борьба должна была быть представлена постоянной и непримиримой, при чем давался и ее главный мотив, а, с другой, сильно затруднялась задача апологетов в отыскании твердой позиции при столкновениях христиан с римскою властью. Необходимость сохранения скриптурарной традиции вводила литераторов, подобных Тертуллиану, в целый ряд затруднительных положений. Прежде всего эта традиция заставляла их представлять гонение, как нечто длительное и даже постоянное, но в то же время требовала от них целого ряда хитроумных компромиссов при выяснении истинных отношений между отдельными членами церкви и империей. Тертуллиан пытается установить политическое credo истинного христианина — „Christianus nullius est hostis, nedum imperatoris quem sciens a deo suo constitui necesse est ut et ipsum diliget et revereatur, et honoret et salvum velit cum toto Romano imperio quousque saeculum stabit tamdiu enim stabit. Colimus ergo et imperatorem sic quomodo et nobis licet et ipsi expedit, ut hominem, a deo secundum et quicquid est a deo constitutum et solo deo minorem. Hoc et ipse volet“ [27].— Анализ этого credo вскрывает нам его следующие составные части: эсхатологическое ожидание конца saeculum, существование которого стоит в тесной связи с существованием империи, — эта идеальная эсхатология под влиянием реальной политики ведет к развитию теории о богоустановленности императорской власти и учения о повиновении властям предержащим, при чем как и эта теория, так и это учение пока покоются еще на очень зыбком основании, а именно проповеди политического безразличия перед страшным финалом. Это сложное здание увенчивается,—трудно сказать, ловким ли софизмом или апологетической наивностью, — указанием на волю самого императора, который якобы санкционирует это решение затруднительной проблемы. Революционная эсхатология прежнего времени основательно выветрилась, и ее пришлось приспособить к новым обстоятельствам. Империя все еще продолжает существовать, христианская община волей-неволей существует в этом враждебном ей, с апокалиптической точки зрения, организме — и в результате вырабатывается уже знакомая нам теория. Апокалиптика еще дает знать себя в политической индифферентности по отношению к империи — бог действует per imperatorem, как во время гонений он действует per diabolum, но как к делам диавола христианин не должен чувствовать никакого влечения, так он не должен прельщаться и имперской политикой. Со временем и эта индифферентность улетучится— per imperatorem церковь сделается владычицей душ, и тогда живая апокалиптика уйдет в народные низы,—к придавленным и обездоленным, но пока она еще дает знать себя, делая возможной такую постановку обоснования императорской власти, с которой едва ли бы согласился блистательный римский август, земной владыка и спаситель. В гордом „scimus retardari“, в возможности для христиан предотвратить и замедлить грядущий конец все еще выражается преимущество верного над язычником, примат общины святых над империей нечестивцев — status saeculi и mora finis зависят от ее молитв. Но, несмотря на это, уже намечаются и линии будущего развития — даже в гонимой, по уверениям Тертуллиана, церкви вырабатывается некоторое подобие ектеньи за императора. Иногда она еще связывается с эсхатологическими ожиданиями [28],— община, повидимому, даже не обнаруживает особого стремления к скорейшему наступлению конца, хотя, конечно, трудно ожидать здесь у апологета особой откровенности. В других случаях христианские моления принимают более литургический характер — молитва возносится в лапидарной, но выразительной форме—христиане испрашивают императору всяческие блага в его политической деятельности [29]. Трудно сказать, имеем ли мы здесь дело с апологетическим приемом или с реальной действительностью. В виду эсхатологического эпигонства самого Тертуллиана, возможно и второе—все это место звучит чересчур благонамеренно, чтоб принадлежать целиком Тертуллиану, и есть некоторое вероятие, что здесь перед нами кусочек реальности, что подобные моления уже были в ходу на христианских молитвенных собраниях, что община христиан уже обживалась в языческой империи и чувствовала себя неплохо в этом государственном целом. Надо также отметить, что существование таких молений или даже возможность таких утверждений в „Апологетике“ очень плохо вяжутся с утверждениями Тертуллиана о той ненависти, которую чувствовала к христианам языческая империя, делавшая их какими-то париями среди массы своих подданных. Каково бы ни было христианское смирение или скромность апологета—вряд ли бы постоянные гонители удостоились бы таких изъявлений лояльности. Конечно, можно себе представить, с одной стороны, безжалостных и злокозненных мучителей, а, с другой—покорных овец, которые воссылают молитвы за своих гонителей, но это представление создается только той неразрывной литературной цепью, в которой находятся писание, апологетика и созданная самой церковью церковная история. Тертуллиан пытается даже придать христианским молитвам за императора особо важный для последнего характер [30], обнаруживая при этом необыкновенную

осведомленность относительно чувств самих императоров. В этом можно видеть нечто вроде апологетического комплимента по адресу римской власти, но, может быть, здесь нужно считаться и с появлением мысли о возможности примирения между империей и церковью, о возможности христианизирования самой империи. Мысль о возможности появления христианского императора уже не была так далека от христианского сознания. Вряд ли ее можно приписать самому Тертуллиану,—она проскальзывает уже и у более ранних апологетов, и сам Тертуллиан, забыв на время свою непримиримость, повторяет здесь одно из мнений, ходивших в христианской общине. Христианский культ имеет даже тенденцию уравниваться языческому по отношению к римским цезарям—к oratio присоединяется и sacrificatio [31]. Пусть это носит только формальный характер, и христианское sacrificatio разнится от языческого — все же корни будущего цезаро-папизма лежат в этих заявлениях апологета. Все заключается в velle самого императора — ecclesia militans уже носит в себе ecclesia triumphans. В церкви идет равнение по направлению к империи. Но эти зерна лояльности еще не достаточно окрепли, и если они все более и более укоренялись в самой христианской общине, то сам Тертуллиан со своим еще искренним чувством к апокалиптике скрывал за теорией богоустановленности проповедь политического индифферентизма, скрывавшегося за выявлением верноподданнических чувств. Эсхатологизм одинаково проявлялся как и в чувстве прямой ненависти к великой блуднице, так и в безразличном отношении к saeculum перед тем великим моментом, когда небеса свернутся, как свиток. Как мы увидим, у Тертуллиана было и первое, но оно было бы крайне неуместно в сочинении апологетического характера, и потому Тертуллиан, как апологет, выражает только свое безразличие, маскируя его под видом строжайшей лояльности. Он уверяет язычников, что христиане более лояльны по отношению к цезарям, чем они [32], указывая на участие языческого общества в политических смутах того времени. Оказывается, что христиане совершенно не участвовали в смутах, происшедших при вступлении Септимия Севера на престол цезарей, и в междоусобной борьбе легионов, пришедшей к торжеству тертуллианова соотечественника Севера [33]. Сомнительно, чтобы Тертуллиан хотел здесь указать на пример замечательного политического предвидения, давшего возможность христианам предугадать возвышение Севера. Он, скорее, указывает на настроение африканских христиан, желавших победы своему соотечественнику, благо, Септимий Север значится у него в списке хороших императоров, либо указывает на нейтралитет, которого придерживалась христианская община в борьбе претендентов. Настроение африканских христиан, по всей вероятности, было благоприятно по отношению к Северу, но самому Тертуллиану была, конечно, более свойственна линия безразличного поведения. Христианину вообще не подобает, по его мнению, „de novo Caesare optare“ [34].

Это не есть мудрый политический расчет, стремление поставить христианскую общину вне всякой междоусобной бури, а просто нежелание близко подойти к враждебному saeculum, оказаться в близком соприкосновении с царством тьмы, которое, хотя и установлено a deo, но только ради „mora finis“. Эта позиция Тертуллиана тем более вероятна, что сам он не очень склонен к компромиссам с империей. Гарантии подобного рода, конечно, не могут считаться вполне успокоительными—

безразличная покорность любым властителям вряд ли могла особенно улыбаться и римскому цезарю, да и мало соответствовала гражданским понятиям античности. Цезаризм пожинал свои плоды—христианство в этом смысле только выражало состояние политического омертвения, в которое погружалось римское общество. Горний Иерусалим, перед которым бледнела и становилась ненужной земная действительность, крепко коренился в уничтожении интереса к земному строительству, в развитии экономических противоречий римской империи. Возникавшее на этой почве религиозное настроение, в свою очередь, воздействовало на земную действительность, заставляя политический индифферентизм выставлять, как политическую лояльность, и основывать на нем целую систему защиты. Античная культура как бы потухала в христианстве, которое питалось ею, выбирая из нее такие все усиливавшиеся ее стороны, как усталость критической мысли и бегство от государственной тяготы. В христианской общине преобладали лояльные чувства по отношению к императорам, представление о „Caesar noster“ [35] уже складывалось в христианской общине, и, как мы увидим, многие христиане заходили довольно далеко в своей приспособленности к империи. Но некоторая грань между принципами культа цезарей и теорией богоустановленности власти, развиваемой христианскими писателями, все же существовала. Сущность этого разграничения состояла в том, что почитание императора все же не должно было заключать в себе honores divini [36]— в этих словах всего лучше разграничиваются между собой христианская теория и языческая практика. Языческая практика потому, что языческая империя мало интересовалась религиозной теорией императорского культа, даже, вернее сказать, эта теория была для нее совершенно безразлична. Мы нигде не видим, чтобы императорский культ создал собственное богословие или догматику — это был чисто практический способ проверки гражданских чувств и своеобразное обоснование императорской власти. Важна была не религиозная часть всех этих церемоний, а их практический смысл. Поэтому христианская лояльность далеко не во всех случаях могла удовлетворить требованиям языческой власти. Эта власть в своих требованиях шла дальше уступок христианской апологетики, требуя от христиан жертвоприношений перед статуей императора, но, конечно, это вовсе не было гонением на nomen Christianum, а только чисто практическим способом проверить благонадежность подозрительных лиц. Конфликты подобного рода, несомненно, бывали, и христиане не вполне удовлетворяли требованиям римских властей. Римский цезарь приравнивал себя обыкновенному человеку, а именно потому, что он был Цезарем, и требовал себе „imperatoribus debita“. Исключение в этом случае делалось только для иудеев, так как они считались особым национальным типом и занимали своеобразное чужеродное положение в империи—у христиан не было своего национального лика, и к ним применялась общая государственная процедура. Но из этого вовсе не следует, что они были каким-либо образом выделены из числа общих граждан, что их влекли к императорским статуям оттого, что они были христианами, что против nomen christianum были направлены специфические законы. Апологеты, по существу, добиваются не отмены каких-либо законов или особой процедуры, направленной против христиан, а, наоборот, изъятий из общеимперских законов для христиан. Их утверждение, что христиане вне

общих законов, а преследуются по особым законам, специально против них направленным, есть только своеобразный полемический прием, имеющий целью доставить им тактическое преимущество и поставить противника в невыгодное положение. Но и римская власть, при случае настойчиво требовавшая от христиан реальных, с ее точки зрения, доказательств их лояльности, стояла на не совсем неверной дороге. Решительный отказ христиан-ригористов от какого-либо участия в императорском культе объяснялся не только монотеистическими устремлениями. Мы уже сказали, что императорский культ имел в себе чрезвычайно мало элементов чисто религиозного характера и, поэтому, здесь не было почвы для конфликта исключительно на основе религиозных представлений. Нежелание со стороны христиан преклониться окончательно перед императорским культом и сделать ему последние уступки имеет свое определенное происхождение. Это не есть результат абстрактно-религиозных представлений, нежелание поступиться своей религиозной символикой, а есть еще неразложимый остаток старых эсхатологических представлений. Если жизнь подвинула к молитве за императора, то прежние представления о борьбе с царством тьмы, главой которого и явился римский цезарь, еще не позволяли делать последние уступки. Эсхатологизм упорно не желал окончательно догореть и оставлял после себя многочисленные следы. В эпоху Тертуллиана старая ненависть к империи еще не успела потухнуть и еще показывала себя в целом ряде оговорок и мнений, многие из которых могли возбудить внимание римской полиции. Saeculum, император, поставленные богом для задержки страшного конца, целиком были под властью своего установителя, который предуготовлял господство общины верных. Это побочное положение империи и императора в мировом процессе могло, конечно, привлечь на себя справедливое подозрение. Сюда относится представление о суде бога над императором, так как „Nos iudicium dei suspicimus in imperatoribus, qui gentibus illos praefecit". Представления о страшном суде, о воскресении были, несомненно, результатом социально-революционных чаяний, которые укладывались в рамки старой религиозной символики. Здесь христианской церкви, действительно, предстояла хлопотливая работа превращения наследия революционно-апокалиптической эпохи в безобидную богословскую догму. Римская полиция, конечно, не могла взять на себя эту задачу и была по-своему права, усматривая в этих представлениях что-то противоречащее и чуждое империи. Сама теория богоустановленности императорской власти далеко не стирала связи saeculum и императора, с одной стороны, и их противоположности общине верных, с другой. „Sed et Caesares credidissent super Christo, si aut Ceasares non essent necessarii saeculo, aut si et christiani potuissent esse Caesares" [37]—это, допускающее и сложные толкования, место Тертуллиана утверждает лишь несовместимость христианства и императорской власти. Здесь кладется рубеж между империей и церковью, и этим самым теория богоустановленности терпит существенные ограничения. Чаяние нового царства справедливости, нового Иерусалима, отлившееся в представление о преходящем saeculum, было чересчур опасным соседством для попыток оправдать существование власти цезарей. И особенно в эпоху стягивания церковной организации епископатом, деления церкви на клириков и мирян, настроение христиан могло колебаться между „Caesar noster" и „Caesar necessarius saeculo".

У самого Тертуллиана были чересчур живы эсхатологизм скриптурарный и непосредственный, чтобы „Caesar noster" мог очень его прельщать. Несмотря на все его верноподданические уверения, несмотря на теорию богоустановленности императорской власти, он мог в „Апологетике" бросить карфагенским магистратам обвинение в сообщничестве с нечистыми духами [38]. Здесь диавол вступает в теснейшее сродство и с императором и с римскими магистратами — силы тьмы стоят во главе гонения, опираясь на Рим, как на свое орудие. Правда, как и диавол, так и император находятся в руке бога, как некое педагогическое средство для испытания маловеров и вернейшего спасения души, но, как бы то ни было, старая антитеза—castra diaboli и castra dei и борьба между ними снова перед нами. Должны быть и борьба и гонение, так как это „inpositum est".

В монтанистических трактатах Тертуллиана противоположение империи и церкви выражается еще резче. Церковь представляет собой точную антитезу империи, заимствуя от последней устройство, номенклатуру и организацию. „Militia Christi" сталкивается с цезаревыми легионами. „Sed tui ordines et tui magistratus et ipsum curiae nomen ecclesia est Christi" [39], объясняет Тертуллиан склонному к компромиссам христианину истинное отечество последнего. Гордое сознание своей богоизбранности звучит в его восклицании „Non enim nos et milites sumus? eo quidem majoris disciplinae, quanto tanti imperatoris" [40]. Правда, эти увещевания и уверения обращены не к римским властям, а к заблудшим, по мнению Тертуллиана, членам общины и даже к значительному большинству христианской массы, для которой maior disciplina была уже тяжким и непереносимым ярмом, но, конечно, толки о новой militia, о новом императоре легко могли достигать до сведения римской полиции. Обращенные только к общине трактаты Тертуллиана могли быть известны и в недружелюбно настроенных к христианству кругах. Они могли быть причиной и частного доноса. Отношение к императорскому культу было наиболее уязвимым местом христианской общины—именно здесь она могла получать самые большие неприятности как при требовании доказать свою лояльность обычным путем, то-есть посредством жертвоприношения перед статуей императора, так и при доносе на подозрительные речи, которые иногда раздавались в ней. Но все же и в этом случае мы не имеем дела с систематическим преследованием христиан—они нисколько не изъяты из общих правовых норм, обязательных для всех граждан империи. Будущее было за imperator noster — чувство лояльности и компромисса становилось все более господствующим в церкви.

Рядом с попытками обоснования императорской власти у Тертуллиана имеется целая историческая традиция, рисующая нам взаимоотношения церкви и империи до его времени. У этой традиции есть свой довольно своеобразный угол зрения, сущность которого всего яснее выражается требованием Тертуллиана назвать хоть одного хорошего императора, преследовавшего христиан. Тертуллиан даже не ограничивается одним этим требованием, он просто устанавливает на римских императоров следующую точку зрения:—только признаваемые самими язычниками за плохих императоры были гонителями христиан. Отсюда делается и дальнейший вывод — о соответственном качестве законов, направленных против христиан [41]. Следовательно, преследователями и гонителями христиан были только

изверги на императорском престоле, которые возбуждают ненависть и со стороны язычников. Невольно возникает вопрос, кто же относится Тертуллианом к этому разряду лишенных человеческого образа и подобия гонителей? Где же список iniustorum, impiorum, turpium? Здесь вскрывается одно очень любопытное и поучительное обстоятельство—только один Нерон является безусловным гонителем христиан [42]. В этом нет ничего удивительного, так как Нерон для церковной истории навсегда остался типом гонителя, что нашло себе даже и каноническое выражение в Апокалипсисе. Упоминая про Нерона, Тертуллиан упорно ссылается то на „commentarii vestri", то на „vitae Caesarum". Ссылка на источники языческого происхождения вряд ли может иметь особое значение, так как рядом с этим Тертуллиан ссылается и на источники заведомо подложные, как-то на переписку Тиберия с Пилатом и рескрипт Марка Аврелия, и на источники подозрительные, как на переписку Плиния с Траяном. Можно утверждать, что у Тертуллиана и нет особой надобности обосновывать свое мнение на языческих источниках—у него есть источник гораздо более надежный и убедительный для него, но очень неудобный для апологета—христианский Апокалипсис. Нерон для Тертуллиана не только тип гонителя, но след Нероновой деятельности в виде „institutum Neronianum" остался надолго [43]. Вопрос о значении этого institutum очень темен и труден. Невозможно предположить существование определенного lex, изданного при Нероне, который бы запрещал самое существование христианства, так как об этом нет решительно никаких упоминаний. По всей вероятности, „institutum Neronianum" для Тертуллиана является ничем иным, как беспричинной враждой к nomen Christianum, тем „non licet esse vos", с значением и происхождением которых мы уже познакомились. К предсказаниям канонического Христа, что его последователей будут преследовать только за имя, что tempora ultima будут борьбой между верными и saeculum, присоединяется и специфически эсхатологическая традиция в виде Апокалипсиса, претворившая Нерона в зверя из бездны, и, таким образом, предустанавливается вся история гонимой церкви, основанная на скриптурарной обработке реальной действительности. Предуказанное в писании, данное в писании и эсхатологической символике Апокалипсиса, сливается Тертуллианом в одну сплошную картину и создающаяся история церкви не отделяется от писания,—в ней разрабатываются мотивы, данные им, при чем сама церковная история предварительно проходит еще и апологетическое крещение.

Кроме Нерона, Тертуллиан может указать еще только на одного гонителя, но и то со значительными оговорками—Домициана [44]. Здесь ряд гонителей окончательно замыкается, так как сюда невозможно отнести даже и Траяна, который все же попал в список мудрых императоров. Причину бедности этого списка можно видеть только в том, что здесь скриптурарные данные оставляют Тертуллиана, давая ему только в общей форме предсказание о борьбе между общиной верных и нечестивой империей. Сохранение же „institutum Neronianum", несмотря на все обилие добрых и мудрых императоров, и представляет собой дань скриптурарной традиции, положившей вражду между ecclesia Christi и Imperium Romanum. За этим более чем бедным списком гонителей следует чрезвычайно подробный список мудрых императоров, относившихся по своей мудрости к христианам дружелюбно. Хронологически всем предшествует Тиберий [45],— что отливается в целую легенду о богобоязненном Тиберии и злочестивом сенате и стоит в несомненной связи с возникновением христианской традиции о переписке Тиберия с Пилатом и чуть ли не о христианстве последнего. Тертуллиан уже знает о существовании этой традиции [46]. Здесь мы встречаемся с общим стремлением церкви—получить свою историческую легитимацию и со стороны язычников. Трудно сказать, имел ли перед собой Тертуллиан одну из редакций последующих Acta Pilati или просто передавал устную традицию—важно только то, что здесь мы присутствуем при выработке церковной псевдоистории в среде христианской общины. Следующим мудрым императором является „Vespasianus, quamquam Judaeorum debellator" [47]. Это quamquam весьма характерно—у Тертуллиана еще живо сознание, что когда-то иудейство было связано с христианством и тяжелые судьбы избранного народа были тесно связаны с христианской апокалиптикой. Апологет считается с мнением язычников, что христианство существовало „quasi sub umbraculo" иудейства [48] и своим quamquam желает отделить новый избранный народ от старого. Траян несколько меняет свою физиономию в этом списке—он уже не автор нелепого декрета, а до некоторой степени покровитель христианства [49], запретивший сыск христиан. Здесь перед нами несомненный компромисс между хорошей репутацией Траяна, не позволявшей сделать его сотоварищем Нерона, и представлением о Траяне, как корреспонденте Плиния. Во всяком случае, интересно, что и Траян имеет свою традицию в христианской литературе. Без особых квалификаций идут Гадриан, Антонин Пий и Вер. С Марком Аврелием опять связывается целая традиция. Он оказывается прямым покровителем христианства [50]. Среди христиан, очевидно, ходило не только милостивое письмо—litterae M. Аврелия, благочестивая подделка с целью представить философа на престоле другом христианства, но еще более была распространена традиция о знаменитом чуде с legio fulminata. Об этом чуде у христиан шла тяжба с язычниками, о которой знает и Тертуллиан—он указывает Скапуле, что дождь, испрошенный молитвами христианских воинов, был приписан язычниками Юпитеру [51]. Таким образом, и М. Аврелий занял определенное место в приводимой Тертуллианом традиции. К этому списку мудрецов на престоле есть и добавление в виде комплимента ныне царствующему дому. Христианство оказывается близким и семье Севера—сам Север держал у себя во дворце когда-то исцелившего его христианина Прокула и защищал от „populus furens" каких-то знатных христиан. Каракалла тоже имеет прикосновение к христианству, хотя и довольно внешнего свойства—он вскормлен христианкой [52].

У нас невольно возникает вопрос, где же гонение при таком обилии благочестивых мудрецов на престоле? О чем же заботится апологет? Прежде всего надо отметить, что традиция о благочестивых императорах не принадлежит лично Тертуллиану. Он охотно пользуется скриптурарной традицией для создания списка злокозненных императоров, в чем и терпит фиаско. Самый текст Тертуллиана производит здесь странное впечатление—после обличительного реторического фейерверка по адресу гонителей, ждешь их длинного списка и вдруг он обрывается почти что на первом же имени. Как-будто апологет размахнулся по пустому месту. Здесь, конечно,

виновата скриптурарная традиция, предуказавшая место постоянному гонению. По мере ослабления эсхатологической традиции и обмирщения христианства, которое более или менее вжилось в империю, христианская община стала создавать новую компромиссную традицию, которая и выразилась в тех документах, на которые ссылается Тертуллиан. За исключением бесповоротно осужденного Апокалипсисом и уже укрепившейся традицией Нерона, почти все остальные императоры оказались приемлемыми для церкви, и новая историческая традиция получила вполне благоприятный для империи характер. В этом совершенно ясно сказывается, что никакого систематического гонения до Тертуллиана не было, что были только отдельные случаи преследования христиан на общих основаниях, что и дало возможность появиться этой традиции, которая как бы запечатлела благополучное существование церкви во II веке. Отголоском прежней апокалиптики остались только смутные воспоминания о родстве христианства с революционным иудейством, которые окостенели в каноническом предании, но от которых церковь пыталась по мере возможности отречься. Тертуллиан воспользовался этой традицией христианской общины, так как она была выгодна для его целей в апологетическом отношении. Сочувствовал ли он ей? На этот вопрос надо ответить отрицательно. Еще жившая в нем и скриптурарная и непосредственная эсхатология не позволяла ему особенно благосклонно смотреть на империю, да и отсутствие гонения заставляло его искусственно создавать его атмосферу, а иногда почти что провоцировать к нему. Можно думать, что систематические гонения Деция и Диоклетиана в связи с победой церкви оказались неблагоприятными к этой мирной традиции,—с одной стороны, ожила скриптурарная апокалиптика, а, с другой, церковь получила возможность не церемониться ни с благочестивыми, ни с философами на престоле, подводя их вообще под понятие языческой мерзости и создавая таким образом традиционную схему гонений и борьбы между империей и церковью. Апологетика Тертуллиана добивается не столько прекращения гонений, сколько создания исключительного положения для христиан во время их отдельных столкновений с римскими властями и для большей убедительности рисует картину неправедного гонения, вдохновляясь для этого не столько реальными фактами, сколько апокалиптическими предсказаниями.

Впрочем, у этой картины есть и иная цель—показать миру новый свет истины с его доказательствами от разума, писания, мучениками и исповедниками. Пропаганда христианства, как определенной религии, занимает весьма значительное место в апологетике Тертуллиана—ведь и прежние апологеты являются для него, главным образом, пропагандистами новой веры [53]. Тертуллиан знает их „opuscula“ и повидимому, от их апологий заимствует название своего „Апологетика“, но и упоминание об „Iustinus philosophus et martyr“ [54] не мешает ему дать их деятельности эту характеристику, очень подходящую для „Iustinus philosophus“ и „Miltiades ecclesiarum sophista“, но оставляющую в стороне вопрос о мученичестве Юстина и его протесте против гонений.

Последнее обвинение, которое могло быть предъявлено христианам имперской властью, рассматривается Тертуллианом гораздо менее подробно. Он сам не придает особого значения обвинению христиан в том, что они участвуют в factiones inlicitas. Оправдания Тертуллиана здесь очень просты—он указывает на политический абсентеизм христиан, который нам придется рассматривать особо, и на мирную жизнь их общин. В первом можно видеть подтверждение тому состоянию политического безразличия, которое лично для Тертуллиана было максимумом уступок в пользу империи, плодом ее признания как необходимого, так как ниспосланного богом, зла, а для общей эволюции римской государственности тревожным симптомом наступающего политического омертвения. Конечно, в отдельных случаях римская власть могла и не согласиться с утверждением Тертуллиана, что „Cum probi, cum boni coeunt, cum pii, cum casti congregantur, non est factio dicenda, sed curia“ [55], и возбудить против этой „курии“ процесс, но это зависело, главным образом, от благоусмотрения местной власти. Можно предполагать, что conventicula некоторых христианских сект, как монтанизма, с их напряженным ожиданием тысячелетнего царства святых, с их повышенной чувствительностью против римской империи и несомненным стремлением к мученичеству, могли вызывать подозрение со стороны римской власти. Но все же религиозные „ἔρανοι“ и „θίασοι“, „collegia funeraticia“ эпохи империи представляли очень удобную и благоприятную почву для развития христианских общин, и, если римской власти приходилось выступать против них, то это делалось лишь спорадически, но не носило характера системы. Наиболее уловимым местом этой кружковщины было ее отношение к политической жизни страны. Отдельные взрывы ненависти к империи, отголоски старых эсхатологических надежд, давали иногда политическую окраску и христианским общинам. Тогда карающий меч римской юстиции мог найти себе применение. Появление молений за императора, выработка теории богоустановленности его власти, появление благоприятной для империи исторической традиции—все это заставляет нас считать возбуждение процесса против христианской общины на основании образования factio inlicita довольно редким случаем в истории столкновений между империей и церковью. Nomen Christianum во всяком случае не влекло за собой непосредственно этого обвинения — судьба христиан и язычников была одинакова здесь. Порукой здесь может служить сам Тертуллиан, не обращающий особого внимания на это обвинение.

4

Есть какое-то недоразумение и странная ирония судьбы в том, что фанатик и ригорист Тертуллиан в своем протесте против действий языческой власти пытается опереться на догмы естественного права, проповедующего полную свободу людей в религиозном отношении [56]. Конечно, в этом нет никакой новости для античного мира—религиозные устремления Сенеки, Эпиктета или М. Аврелия могли покоиться только на принципе автономии личной воли, но у Тертуллиана с его нетерпимостью к idololatria, с его готовностью послать проклятие грешному миру эти слова служат только внешним поводом для того, чтобы оправдать требования религиозного меньшинства империи. Как показывает история победоносной церкви, такие заявления могли служить лишь временно для апологетических целей в качестве реторического украшения, заимствованного напрокат у античной философии. Будучи в долгу как и у иудаизма,

так и у эллинской философии, христианство, несомненно, все более и более эмансипировалось от иудаистических тенденций, но эта эмансипация шла до определенного предела—в нем оставался всегда элемент иудейской исключительности, выразившейся так резко в делении всего мира на общину верных и на царство диавола. Пусть это деление при совершавшемся обмирщении христианства становилось все более и более мнимым, в теории оно не уничтожалось и при удобных обстоятельствах выходило наружу в виде яростного преследования инако-мыслящих. При этих условиях задача Тертуллиана приобретала парадоксальный характер — он требовал прав на существование для иудаистической нетерпимости во имя эллинской терпимости. Он пытался обосновать религиозную неволю на проповеди религиозной свободы. Повторяя перед римской властью максимы стоической философии [57] и проповедуя, таким образом, полную свободу совести, Тертуллиан только создавал себе выгодное тактическое положение для того, чтобы легче добиться исключительного положения для христиан. Он видел проявление римской irreligiositas в том, что римская власть вмешивается в свободу религиозных убеждений [58], но эта римская irreligiositas имела только политический смысл, да и в этом отношении заключалась в чрезвычайно узких пределах понуждения гражданина к доказательству своей лояльности, когда к этому была нужда. Без сомнения, в этой форме гражданской присяги заключался религиозный момент, но он был чисто внешним, и в этом отношении покушение на свободу совести было минимальным. Римский магистрат не обращал внимания на religio, как на таковую, а искал лишь политической подкладки в отказе от жертвоприношения. Культ цезарей был лишь очень слабой попыткой обосновать государственную религию—политика римской империи не пошла дальше античных представлений о религии, принадлежность к которой служит доказательством принадлежности к определенному отечеству. То, что для римлянина этой эпохи было истинной religio, было его личным делом и до государства не касалось. Поэтому вряд ли римский магистрат мог по достоинству оценить ссылки Тертуллиана на естественное право. Эти ссылки доказывали римлянину лишь то, с чем он сам был вполне согласен.

Но христианство в лице Тертуллиана доказывало свое абсолютное право на существование—право изменять уклад определенного государственного целого во имя своей религиозной догмы и этим самым заявляло свою исключительность и нетерпимость. Если культ Цезаря лишь слабо и поверхностно проникал в жизнь гражданина римской империи и совершенно не затрагивал интимной религиозной жизни каждого человека, то христианский культ как раз заявлял притязание на это полное проникновение жизни каждого члена общины, а так как это могло в отдельных случаях повести и к конфликту с имперской властью, требовал от последней признания этих абсолютных притязаний. Поэтому это требование свободы для себя и повело к тому, что христианство оказалось наиболее способным наследником культа цезарей, как государственной религии. Сделавшись господствующей формой религии, оно довело требования свободы для себя до максимума, уничтожив эту свободу для всех остальных и на много веков уничтожив античные понятия о свободе совести. Так иудаистическая нетерпимость возросла на почве эллинской свободы. Как это ни парадоксально, критиковавший традиционную религию и, тем не менее, шедший с ней на компромисс философ эпохи империи был гораздо более близок к свободе, чем христианин абсолютист типа Тертуллиана. Но и само понятие религиозной свободы и скрывавшаяся в нем неопределенность служили великолепным отправным пунктом для апологетических рассуждений Тертуллиана. Законы римской империи нарушали теоретическую исключительность христианства и не только позволяли бросить в лицо империи обвинение в беспричинной ненависти к nomen Christianum, но и позволяли обвинять эти законы в нарушении естественного права каждого человека и свободы совести. С высоты естественного права эти законы оказываются чем-то ничтожным для апологета [59]. Эти законы, на которых в эту эпоху все-таки базировалась римская государственность, бледнеют перед принципом „aequitas sola“. Признание справедливости закона переносится с него самого на обязанных повиноваться ему [60]. Подданные становятся как бы судьями закона, и, в конце концов, выставляется анархическая максима — „Legis iniustae honor nullus est“ [61]. Эта максима является логическим следствием из выводов апологета и вполне определяется преследуемыми им целями. Если закон, составляющий сущность имперского законодательства и якобы применяющийся специально к христианам, „non captat obsequium“ от христианской общины, то тем самым он теряет всякую свою ценность. Только при помощи такого положения можно было потрясти „arulam quandam“ языческих законов, которые по-своему охраняли целость империи. Апологет прекрасно сознавал, что он добивался по существу не отмены каких-либо специфических, направленных против христиан законов, а отмены обязательных для всех требований римского права в пользу христиан, и потому ему и пришлось уединиться на отвлеченные вершины естественного права. Исполнение этих требований Тертуллиана обозначало анархизацию государства в пользу отдельной религии.

Если Тертуллиану приходится доказывать несправедливость якобы направленного исключительно против христиан закона с самой общей из всех возможных точек зрения, то из этого опять никоим образом нельзя заключить, что подобные законы действительно существовали. Нам уже приходилось указывать на общеобязательность могущих быть примененными против христиан законов для всех граждан империи и на значительную зависимость в их применении от произвола магистратов. Значение римского магистрата в спорадических столкновениях между церковью и империей прекрасно известно и Тертуллиану [62]. Он упрекает римских магистратов в том, что они действуют animo proprio. При существовании законов, направленных прямо против nomen Christianum, делавших христиан юридическими париями, такое деление судебной инициативы между lex и animus proprius вряд ли было возможно. В применении же закона общеобязательного, с которым христианин только мог столкнуться, личное поведение магистрата могло оказаться решающим. У Тертуллиана есть даже указания на то, каким образом мог определяться личный произвол римского магистрата. Он указывает, между прочим, на жажду популярности перед народом, как на побудительный мотив особо тщательного применения законов общеимперского характера в христианских процессах [63]. С ролью vulgus

нам еще придется встретиться, а пока приходится отметить возможность такого поведения со стороны римского магистрата, которое было бы сомнительным при полной определенности закона против христиан.

У нас есть и более конкретные доказательства широты административного произвола в процессах против христиан, что опять чрезвычайно плохо гармонирует с существованием точного и определенного законодательства против христиан, как таковых. Тертуллиан хочет понудить проконсула Африки Скапулу к ослаблению административного рвения в процессах, где замешаны христиане, тем, что приводит ему целый ряд примеров мягкости судебной процедуры в этих процессах. Конечно, надо быть очень осторожным при толковании той мотивации, которая приписывается Тертуллианом римским властям, так как здесь мы каждый раз имеем дело с апологетической интерпретацией, которая не может не быть тенденциозной. Вполне достоверным является лишь одно—каковы бы ни были мотивы действия римских властей, они имели широкую свободу действий в христианских процессах, что свидетельствует об спорадичности последних, коренившейся в том, что основой для действий против христиан служили лишь законы общеимперского характера. Цинций Север во время своего пребывания в Тиздре научил христиан отвечать так, чтобы он мог отпустить их. Очевидно, remedium—помощь, оказанная Цинцием, не противоречила христианской совести и удовлетворяла Тертуллиана, что едва ли было возможным, если бы требовалось отречение от nomen. По всей вероятности, Север не требовал особенно настойчиво от христиан доказательств их верноподданности в виде жертвоприношения, удовлетворяясь каким-либо их словесным заявлением, форму которого давал сам. Довольно темны мотивы в действиях другого христианского доброхота — Веспрония Кандида. Может быть, Кандид не желал затевать процесс по обвинению в crimen laesae majestatis, уверяя граждан, что это может иметь неприятные последствия и для них. Во всяком случае и здесь сказалась большая свобода римского магистрата в своих действиях. Очень сложные мотивы действий проконсула Африки Аспера, который просто сожалел о своем вмешательстве в христианские дела. Возможно следующее: процесс имел место по причинам политического характера, христианин указал на свою принадлежность к христианству, как на причину, препятствующую ему доказать свою лояльность жертвоприношением. С целью понудить его к этому была применена пытка, на которой он отрекся и заявил свою готовность совершить требуемое жертвоприношение, в котором и заключался центр тяжести данного процесса, но Аспер почему-то и не потребовал жертвы от подсудимого. Тертуллиан же так настойчиво упоминает о жертвоприношении потому, что именно вокруг него вращалась вся суть процесса. Ясным остается только одно — поведение Аспера представлялось Тертуллиану мягким и достойным подражения, и главную роль в этом сыграла личная инициатива Аспера, что было возможно лишь при отсутствии принципиальной вражды к nomen Christianum со стороны империи. Довольно интересно поведение проконсула Африки Пуденса, отказавшегося слушать дело в отсутствии обвинителя [64]. К сожалению, мотивы действий Пуденса и самая обстановка процесса не совсем ясны. Прежде всего нам неизвестна самая формулировка обвинения против христианина. Если Пуденс знал, что перед ним стоит христианин и если nomen Christianum было волчьим паспортом в империи, то вряд ли он поступил бы таким образом. Скорее всего, Пуденс просто воспользовался общей максимой римского права, что нет обвинения „sine accusatore“, и не пожелал воспользоваться правом административного cognitio. Нет надобности толковать „secundum mandatum“, как ссылку на какой-нибудь акт против христиан — скорее это просто ссылка на букву римского права. Большинство процессов, направленных против христиан, основывалось все-таки на вышеразобранных crimina. В этом случае римский магистрат имел возможность применить и общее правило, что нет обвинения „sine accusatore“, но мог действовать и на основании административного cognitio, что могло иметь место в процессах majestatis. Пуденс выбрал первое. Во втором случае, при широком применении cognitio могла получиться видимость и настоящего гонения против христиан за одно их nomen, хотя по существу дела процессы имели своим основанием crimen majestatis. Несомненно, что нам очень трудно выяснить истинную почву действий всех этих римских магистратов и мы не выйдем здесь из области больших или меньших вероятностей. Мы можем лишь повторить свое прежнее заключение, что в христианских процессах имел место самый широкий административный произвол, мало отвечающий существованию специально направленного против христиан законодательства и принципиально отрицательного отношения империи к церкви. Трактат Тертуллиана „Ad Scapulam“ вообще имеет более деловой характер, чем пространный „Апологетик“ и „Ad nationes“. В нем почти нет декламаций о преследовании „nomen“. Тертуллиан стоит много ближе к конкретной действительности—он почти исключительно защищает христиан от обвинения в crimen laesae majestatis, указывая и на отсутствие христиан в рядах мятежников и на существование в христианской общине молитв за императора. Особенно же апологет взывает к чувствам самого Скапулы, тем самым показывая нам, что дело было не в lex, а в более или менее широком применении административного cognitio, как и полагалось в процессах majestatis. Интересно также отметить, что и Веспроний Кандид, и Аспер, и Пуденс участвуют в процессах, направленных только против одного христианина, что указывает опять на спорадичность, если не единичность таких случаев. На существование такого же административного произвола указывает и интереснейшая ссылка Тертуллиана на современное ему преследование христиан,—главным образом, в Мавритании. Несмотря на свою современность, и это известие Тертуллиана очень темно и неопределенно. Из него можно сделать лишь одно определенное заключение—христианские процессы имели местный характер и обусловливались личной инициативой соответственных магистратов—иначе ссылка Тертуллиана на действия отдельных администраторов не имела бы смысла. Мы опять не знаем, в чем именно обвинялись христиане и как ставилось обвинение,—слова Тертуллиана „sed gladio tenus, sicut et a primordio mandatum est animadverti in huius modi“ чересчур темны и неопределенны, чтобы из них можно было сделать какое-либо заключение. Казнь мечом полагалась за целый ряд преступлений. Относительно участия в гонении начальника легиона, очевидно, legio III Augusta, стоявшего в Ламбэзисе, можно лишь сделать сле-

дующую догадку—трактат „Ad Scapulam“ написан спустя очень близкое время после трактата „De corona“, в котором описывается отказ одного христианина солдата от некоторых обязанностей военной службы. Возможно, что это нарушение воинской дисциплины повлекло за собой усиление внимания военных властей на христианскую пропаганду и вызвало административное вмешательство. То же могло случиться и в часто находившейся на военном положении пограничной Мавритании.

Усиленное внимание Тертуллиана к действиям отдельных администраторов во всяком случае указывает нам на небольшую роль специального применения указанных нами законов к христианам и на преобладающее значение поведения отдельных магистратов в этих процессах. Он даже указывает им на характер той власти, представителями которой они являются—„Hoc imperium, cuius ministri estis, civilis, non tyrannica dominatio est“ [65], забывая о том, что римская власть во время христианских процессов стояла именно на этой точке зрения и применяла к христианам законоположения того, что она как раз считала dominatio civilis.

При описании Тертуллианом действий отдельных римских магистратов чрезвычайно интересно появление того мотива, который впоследствии будет с таким тщанием разработан Лактанцием в „De morte persecutorum“, а именно—мотива страшной судьбы всех гонителей христиан. Здесь апологетика соединяется самым тесным образом с псевдо-историей, которая заимствует у ней целый ряд мотивов. Тертуллиан приводит Скапуле целый ряд грозных примеров—Вигеллий Сатурнин, преследовавший христиан, ослеп, каппадокийский наместник Клавдий Люций Герминиан погиб еще более страшным образом, будучи съеден червями заживо [66]. Здесь перед нами целая апологетическая драма с семейной завязкой, страшным наказанием грешника и его обращением. Но Тертуллиан пользуется не только средствами апологетического назидания, он взывает и к политическому такту Скапулы,—Скапула должен бережно относиться к тем, кого ненавидели враги Септимия Севера. Приверженец Нигера Цецилий Капелла воскликнул—„Радуйтесь, христиане“ при своей гибели. Очевидно, по представлению апологета гибель постигла Капеллу за его враждебное отношение к христианам. К этому еще присоединяется и политическое положение Капеллы, как врага Септимия Севера, что дает Тертуллиану возможность показать Скапуле, в какую сомнительную компанию последний может попасть. Даже самого Скапулу постигло какое-то vexatio, когда он отдал на съедение зверям жителя Гадрумета Мавила [67]. Трудно сказать, подействовало ли на Скапулу это admonitio, но интересно отметить вполне конкретное упоминание о жителе Гадрумета Мавиле. Оно имеет смысл лишь тогда, когда преследование христиан со стороны Скапулы носило лишь единичный характер. В данном случае его жертвой стал Мавил. Ничто не заставляет нас предполагать, что преследование получило общий характер, тем более что сам автор послания к Скапуле остался жив и здоров. Это снова указывает на то, что христиане преследовались не как таковые, а на основании общеимперских законов, применявшихся к каждому конкретному процессу. Возможность появления послания к Скапуле и вообще апологетических посланий в случае отдельных процессов против христиан вполне оправдывается и объясняется сплоченностью христианской общины, смотревшей на преследование отдельного ее члена, как на преследование ее в целом.

5

Согласно защищаемой нами теории взаимоотношения церкви и империи не могут быть подведены под какую-нибудь формулу, выражающую непримиримую вражду римской власти к христианам. До эпохи Тертуллиана включительно христианские общины не были объектом определенного направленного против них закона, а подпадали под общеимперское законодательство, касавшееся всех жителей империи, исключая иудеев. Поэтому усилия апологетов были по существу направлены не на уничтожение изъятий из общеимперского законодательства, существовавших во вред христианам, а, наоборот, на создание таковых в их пользу. Несомненное существование столкновений чисто единичного характера и число которых было значительно преувеличено позднейшей церковной традицией, объясняется возможными как и для христианина, так и для любого жителя империи нарушениями имперских законов. Несомненно, однако, и то, что такие столкновения вызывались христианами чаще, чем другими группами населения. Поэтому мы должны конкретизировать причины таких столкновений и выяснить их реальную природу на основании имеющегося у Тертуллиана материала. Эти причины частью лежат вне самой христианской общины и заключаются во враждебном отношении к ней со стороны различных общественных групп, частью же коренятся в самой общине, в ее внутренних группировках, в ее отношении к целому ряду имперских повинностей и, наконец, в отношении к империи со стороны некоторых членов общины и даже систематической пропаганде мученичества в среде самой общины. Надо только заранее оговориться, что, даже констатируя всю эту многообразную цепь причин, мы каждый раз должны остерегаться чересчур поспешных обобщений. Так, говоря об антиимперских стремлениях радикальных кругов христианской общины, мы не должны забывать про существование в ней элементов, крайне склонных к компромиссу, для которых стирается почти всякая грань, отделяющая церковь христову от неправедного мира. Мы вообще не должны забывать того, что литературная деятельность Тертуллиана часто затрагивает лишь верхи христианской общины, отражает те конфликты и споры, которые происходили в среде христианской интеллигенции, где иногда без нужды и чисто теоретически обострялись различные вопросы христианской жизни, более просто разрешавшиеся для массы „simplices et rudes“, по терминологии Тертуллиана. В связи с выяснением конкретной картины взаимоотношений империи и церкви находится и вопрос о реальной тяжести тех преследований, которым подвергались отдельные члены христианской общины или вся община в целом при применении инквизиционного процесса со стороны римских властей. Позднейшая церковная традиция в значительной степени упростила изображение этих конфликтов — на стороне христиан оказались героизм и упорство в стоянии за веру, а на стороне имперской власти жестокость и отсутствие всякой снисходительности. В действительности агиографическая легенда далеко не покрывает всей сложности этих столкновений, всей

пестроты характеров и индивидуальных особенностей участников этих драм. У составителей Acta martyrum всегда была склонность к излишней драматизации действия, к искусственной ретушировке сторон и характеров действующих лиц. Получался известный шаблон, имевший своей целью прославление ecclesia militans, своей отдаленной причиной апокалиптическое противоположение castra diaboli и castra dei. Но в пестрой среде христианских мучеников и исповедников героизм часто граничил со слабостью, благочестивый обман с гордым вызовом, а, главное, все идеалы, проповедавшиеся вожаками радикальных течений, часто не находили себе почвы для осуществления в среде тех же „simplices et rudes".

Социальные группы и напластования, прямо или косвенно вызывавшие столкновения между христианскими общинами и имперскими властями, частью находились вне самой христианской церкви, частью же внутри нее. Под последними мы понимаем партийные образования внутри самой христианской общины, находившиеся между собой в едва ли не большей вражде чем сами империя и церковь. Эти партийные образования, программы которых вырабатывались интеллигентскими кружками или отдельными вожаками иногда вследствие разного рода причин, не всегда совпадавших с желаниями самих вождей, проникали и в те круги христианских общин, которые не принимали прямого участия в партийной борьбе. Отношение к империи давало очень широкий простор для выработки партийного дробления в среде верующих, и преобладание элементов, склонных к компромиссной политике, естественно приводило к совершенно иным результатам, чем выступления сектантов-радикалов, которые еще пытались оживить времена эсхатологической революционности на основании либо скриптурарной традиции, либо непосредственного социального протеста.

Среди внешних врагов христианства первое место принадлежит языческой черни, по всем вероятиям, городской, которая, по словам Тертуллиана, пользовалась всяким случаем, чтобы выступить против церкви [68]. Это заявление Тертуллиана ни в каком случае нельзя считать простой декламацией, которая выражает ненависть темного saeculum к общине святых. Целый ряд реальных черточек позволяет нам отнестись к его словам с полным доверием. Языческая масса иногда по своему собственному почину линчует христиан, не обращая никакого внимания на государственную власть. Тертуллиан бросает карфагенским магистратам прямой упрек в бездействии власти при христианском погроме [69]. Из этого можно заключить, что христианские погромы не были чем-то исключительным, хотя очень трудно установить их численность. Можно думать, что апологет несколько склонен преувеличивать их число. Прежде всего, это выгодно ему в чисто апологетических целях. Здесь наглядно демонстрируется приниженное положение христианина в империи, его политическое изгойство и правовая беззащитность. Утверждение апологета, что римский магистрат считает христианина „omnium scelerum reum, deorum, imperatorum, legum, morum naturae totius inimicum" [70] находит в таком поведении римской власти вполне конкретную иллюстрацию. Кроме того, для существования перманентной ненависти между языческой массой и христианской общиной необходимо предполагать резкое обособление последней как в бытовом, так и в религиозном отношениях. Существование же такой пропасти между церковью и языческим обществом заключает в себе целую проблему, которая еще ждет своего разрешения. Тем не менее, существование трений между подвижным и легко воспламеняющимся населением больших городских центров и христианскими общинами не подлежит сомнению. В пользу этого говорят и некоторые бытовые черточки, отмеченные Тертуллианом, и даже некоторые обороты реторического характера. Пытаясь убедить малодушного христианина в том, что не следует подкупать военные власти, когда ему грозит мученический венец, Тертуллиан, между прочим, приводит следующий аргумент—„Neque enim a populo eris tutus, si officia militaria redemeris" [71]. Очевидно, враждебная христианам языческая масса принимала иногда на себя и полицейские обязанности. Рисуя возникающую рознь между мужем язычником и женой христианкой или язычником господином и христианином рабом, Тертуллиан приходит к печальному заключению: „nos soli contra naturae instituta pessimi de bono denotamur" [72]. Это заключение, конечно, представляет собой реторическую фигуру, долженствующую подчеркнуть неправедность века сего и моральное разложение, наступившее в последние дни его существования, но основание этого заключения содержит в себе не только характеристику семейных и социальных недоразумений, возникавших на почве религиозной розни. В нем звучит и отголосок общего настроения языческой массы во время ее антихристианских выступлений. В этом же настроении Тертуллиан находит почву для своего злобного сарказма по поводу стремления некоторых христиан принять участие в языческих праздниках. Не участвуют же язычники в христианских торжествах—„timerent enim ne Christiani viderentur" [73] иронизирует Тертуллиан. Очевидно, казаться христианином было не всегда выгодно и худая слава часто сопутствовала христианам. Даже пытаясь обосновать естественную теологию и указывая на таинственное присутствие целого ряда христианских догматов в человеческой душе, Тертуллиан говорит, что „anima simplex et rudes et impolita et idiotica" [74], то-есть душа простолюдина, которой противополагается душа „scholis formata, bibliothecis exercitata, academiis et porticis Atticis pasta" не желает видеть и слышать христиан. Реторический завиток подсказан самой действительностью.

Мы можем составить себе и приблизительное представление о реальной обстановке выступлений языческой толпы против христиан. Эта вражда особенно легко вырывается наружу при сгущенной психологической атмосфере большого сборища в театре или в цирке, „convivia et coetus ethnicorum" имеют особенную тенденцию к антихристианским взрывам. „Illic quotidiani in nos leones expostulantur, inde persecutiones decernuntur" [75] — жалуется Тертуллиан. Особенно зрелища театрального характера были настоящими аккумуляторами погромных чувств языческой черни — апологет склонен развернуть нам целую картину злопыхательства против христиан в языческом цирке [76]. В этих проявлениях ненависти к христианам в цирке надо считаться не только с легко возбуждающейся и горючей атмосферой большой толпы, с ее делением на партии, с ее азартным ожиданием результатов состязаний, но и с религиозной окраской цирковых состязаний.

Торжественное выступление, pompa—цирковой процессии с колесницами богов во главе, что предполагало участие жрецов, могло

сопровождаться взрывами языческого фанатизма при непосредственном участии языческого духовенства. Не говоря уже о том, что языческие культы далеко не умерли для массы и что языческое благочестие продолжало жить своей полной жизнью по всей территории римской империи, мы находим как раз в Африке особенно благоприятную почву для проявлений религиозного фанатизма. Необычайная цепкость старинных пунийских культов, как культа Ваала, благополучно превратившегося в Сатурна, преданность африканцев культу богини покровительницы Карфагена Juno Caelestis — все это могло повести к организованным выступлениям против адептов новой религии, которая, по крайней мере, на своем знамени выставляла принцип строгого монотеизма. Культ Juno Caelestis в особенности мог влечь за собою целую организацию беспорядков на религиозной почве. Такие беспорядки, вызванные поклонниками небесной богини, произошли при императоре Пертинаксе, при чем была принуждена вмешаться и римская власть. Горячая привязанность африканцев к культу национальной богини не ослабела и после окончательного торжества христианства, — еще в 399 году произошли сильные религиозные волнения, вызванные попыткой христианского епископа Аврелия превратить ее храм в христианскую церковь. Результатом этих волнений было вмешательство военной власти и полное уничтожение знаменитого храма. Этот храм, точное местоположение которого еще не выяснено археологами, но который был чрезвычайно популярен в Карфагене, свидетельством чего служат тысячи вотивных стэл Танит и Ваал-Аммона, найденных на Карфагенском форуме, несомненно имел за собой сильную жреческую организацию, которая прекрасно могла использовать в своих целях фанатическое настроение толпы.

Повышенное настроение народной массы во время стихийных бедствий также влекло за собой взрывы антихристианских чувств. Тертуллиан прямо жалуется на стремление языческой толпы сделать христиан козлом отпущения во всех бедствиях и несчастиях [77]. Эта жалоба имеет и довольно любопытную вариацию — за описанием всех могущих произойти катастроф приводится мнение языческой толпы — „statim omnium vox: Christianorum meritum“ [78]. И в этих случаях весьма вероятно прямое участие жреческого персонала языческих храмов, видевшего в христианах своих конкурентов. В частности для Карфагена это можно утверждать почти с уверенностью. Сам Тертуллиан говорит о том, что богиня-покровительница Карфагена считалась главной подательницей дождя [79]. При преимущественно аграрном характере африканского хозяйства легко понять это преимущественое значение Танит для африканского колона и даже для городского жителя. Естественно, что многочисленное жречество Танит легко могло использовать функцию своей богини в качестве аргумента против христиан, указывая на гнев Танит против ее противников в случае наступления засухи и голода. То же самое могло произойти при появлении эпидемических заболеваний с той только разницей, что на место жрецов Virgo Caelestis выступали жрецы Эшмуна-Эскулапа. Эшмун, как и Танит, коренное пуническое божество, только переименовавшееся в Эскулапа в римскую эпоху, имел самый роскошный храм во всем Карфагене и пользовался, таким образом, всеобщим почитанием. Благодаря своему слиянию с Эшмуном Эскулап пользовался популярностью не только в одном Карфагене, но и в остальной Африке. Одно из самых оригинальных зданий, открытых при раскопках Ламбэзиса, представляет собой храм в честь Эскулапа и Гигии, построенный при Марке Аврелии третьим Августовым легионом. На одном из часовенных порогов этого храма богомольцы могли читать надпись — „Bonus intra, melior exi“, свидетельствующую о том, что Эшмуну-Эскулапу и чтившимся рядом с ним божествам не было чуждо и моральное состояние их пациентов и почитателей. Популярность Эскулапа могла иметь для христиан такие же печальные последствия, как и популярность Virgo Caelestis. И в том и в другом случае христианская община сталкивалась с могущественными жреческими корпорациями, которые могли опереться не только на религиозный фанатизм африканского населения, но и на свое экономическое значение, как центры паломничеств и владельцы больших храмовых богатств, составившихся из приношений верующих. Как мы увидим, и в христианской общине были элементы борьбы за общинные капиталы — этот экономический момент несомненно присутствовал и в выступлениях языческих храмовых организаций против христиан. Повод к таким выступлениям могли подать и сами христиане, рассматривавшие стихийные несчастия как кары, ниспосылаемые их богом на язычников. В этом отношении весьма характерна апологетическая вылазка самого Тертуллиана, указывающего, что попытка язычников искоренить христианские кладбища (areae) повела к запустению языческих амбаров (areae). Эта неосторожная игра словами могла иметь самые печальные последствия. Тертуллиан касается не только этого неурожая, но перечисляет и другие знаки божьего гнева, грозящего язычникам за их выступления против христиан, как-то: прошлогодние ливни, недавние огни над стенами Карфагена, грозы и, наконец, солнечное затмение в Утике [80]. Все эти апологетические мудрствования могли при соответствующей интерпретации иметь самое неблагоприятное влияние на отношение к христианам со стороны как и африканского земледельца, так и суеверного жителя самого Карфагена или той же Утики.

Наличность демократического движения против христиан заставляет нас думать, что ко времени Тертуллиана первоначальный демократизм более чем выветрился из христианской общины. Самая возможность таких выступлений показывает, что широкие народные массы не считали христиан своими. Это обстоятельство стоит в тесной связи с растущим капитализированием епископальной церкви, с постепенным нарастанием мощи ее экономической организации. Не следует, однако, обманываться и чересчур высоко расценивать демократизм языческого движения. Оно было по преимуществу движением взрывчатым, выходившим наружу так же стихийно, как и обстоятельства его вызывавшие — удушливая и напряженная атмосфера цирка или амфитеатра, или подавленность во время неурожая или какого-либо иного несчастия. Стремление народной массы найти непосредственного виновника всех этих злоключений находило себе полное удовлетворение в указаниях жреческих корпораций или просто бродячих риторов и гадателей. Последние имели свои основания быть недовольными христианами, так как последние, как мы увидим, считали себя своего рода монополистами по части всякой демонологии, врачества и изгнания бесов. Этот же христианский магизм мог давать пищу и для агитации священно-служителей разных культов в случае общественных бедствий. Но была и соответствующая почва, на которую падали эти обвинения христиан и, как мы видели, давали обильные всходы.

Нам очень трудно ее анализировать и отметить ее наиболее существенные элементы, но все же некоторые из них могут быть выделены. Прежде всего можно указать на существование клеветнических наветов на христиан, с которыми не раз приходилось считаться христианским писателям. Тертуллиан так формулирует сущность этого навета: ритуальное убийство детей и свальный грех [81]. Он склонен бросить упрек римским властям, что последние верят в этот навет, но вряд ли можно предполагать такую доверчивость у римских магистратов. Этот навет был скорее распространен среди языческой массы и при благоприятных обстоятельствах выходил наружу. Частое упоминание о нем в христианской литературе показывает, что с ним приходилось считаться, что он довольно прочно засел в широких кругах языческого общества. Его первоначальным источником была, повидимому, полемическая литература эллинистическо-римской эпохи, направленная сначала против иудаизма, а затем и против христианства. Этот памфлетный жанр был довольно широко распространен и успел укоренить некоторые из своих вымыслов в широкой публике. К эпохе Тертуллиана эти вымыслы уже успели сделаться общим достоянием, и апологет уже не может указать непосредственного источника этих слухов — так эти membra disiecta старой полемики уже проникли в массу. По его мнению, все эти преступления навязывает христианам только одна молва [82]. И как раз это позволяет нам заключить, что главным аккумулятором этих сплетен была не римские магистраты, а просто языческая толпа. Пышные декламации Тертуллиана против этой молвы [83] показывают нам, что он считался только с ней, как с источником этих наветов, и именно поэтому нельзя думать, что эти темные слухи имели значение для государственной власти. Толпа же могла носить их в себе в скрытом состоянии, и они могли до некоторой степени обусловливать возможность антихристианского взрыва, а при случае и прямого погрома. Предварительное знакомство толпы с этими измышлениями могло давать и благоприятную почву для пользовавшейся этими же мотивами агитации бродячих проповедников различных культов, враждебных христианству риторов и даже простых, почему-либо задетых распространением христианства обывателей. Этот погромный фольклор вполне мог служить базисом и для прямых призывов к погрому и расправе над „genus tertium".

Про христиан ходила в языческих кругах и другая выдумка, которая тоже едва ли содействовала их особой популярности. Их упрекали в почитании ослиной головы [84]. Апологет знает автора этой басни, он прямо указывает на Тацита, как на источник этих представлений. За это римский историк получает от него лестный титул: „Cornelius Tacitus, sane ille mendaciorum loquacissimus". Тертуллиан ошибается, думая, что Тацит был изобретателем этого обвинения. На самом деле римский историк является лишь последним звеном в ряде писателей и полемистов эллинистическо-римской эпохи, направлявших свои стрелы, главным образом, против иудейства, и никоим образом не может претендовать на авторство этого странного поверья. Ко времени Тертуллиана эта полемическая выдумка проникла в народную массу и при этом испытала довольно характерное изменение — центр ее тяжести нечувствительно перешел с иудеев на христиан, что показывает, насколько живо было еще представление о живой связи иудейства и христианства даже в эту эпоху. Эта традиция имела далеко не академический характер, а принимала иногда более осязательные формы прямой карикатуры на христианское богопочитание. Тертуллиан дает нам очень живую картинку народной жизни Карфагена, в которой ясно сказывается полемическое настроение Карфагенской толпы против христиан. Какой-то ренегат-иудей „solo detrimento cutis Judaeus" выставил изображение якобы христианского бога с ослиными ушами и копытами и с соответствующей надписью. Результатом этой хитрой выдумки было полное доверие к ней со стороны карфагенской толпы, и большая популярность этого карикатурного изображения [85]. Тот факт, что подобные выходки встречали полное одобрение со стороны широкой публики, свидетельствует о наличности антихристианских чувств, готовых вспыхнуть при каждом удобном случае.

Кроме культовых оснований и симптомов вражды к христианам можно указать на близость христиан к иудаизму, как на повод враждебных демонстраций против христианства. Мы уже на примере переноса тенденциозных представлений об иудейском культе на христианский видели, что эта близость была вполне реальной для языческой массы. Иудейство никогда не пользовалось большой популярностью в римской империи, и антисемитские чувства постоянно жили в народной массе. Антисемитизм народных масс римской империи и национальная исключительность иудеев пережили бурный и кровавый конфликт во время иудейских восстаний I—II веков, и недавние отголоски этого столкновения только усилили разлад между иудаизмом и остальными слоями населения. Несмотря не отречение иудейства от широкой пропаганды и на возраставшую замкнутость его после гибели храма и разрушения бурных мессианистических надежд, его политическая оппозиция прорывалась наружу еще и в эпоху Тертуллиана,— еще в 192 году сирийский наместник Песценний Нигер был принужден подавить восстание иудеев и сарацин. Обилие крови при всех этих столкновениях между Римом и Израилем могло только повышать антисемитское настроение у населения римской империи.

Парадокс христианской истории и заключался именно в том, что после гибели мессианистических надежд иудейства христианство всеми силами пыталось оторваться от него, но в то же время никак не могло избавиться от общей с ним репутации в глазах греко-римского мира. Связь раннего христианства с синагогой несомненно имела место и в Африке. Раскопки в Карфагене обнаружили тесную связь иудейских и христианских погребений, что, конечно, только связывало обе религии для карфагенского населения. Христианам волей-неволей приходилось делить odium, падавший на Израиль. Связи между христианской и иудейской священной литературой могли только усилить и оправдать смешение иудаизма и христианства для рядового язычника.

Очень трудно высказать что-либо определенное о существовании экономических мотивов в настроении языческой массы. Их существование весьма вероятно, но только более глубокое проникновение в интимную хозяйственную жизнь христианской общины могло бы разрешить эту проблему. Отношение языческой массы к христианству не было сплошь погромным — мы и здесь не должны забывать пестроту той религиозной гаммы, которую представляла культурная жизнь той эпохи и которая делала почти нечувствительным переход из одной формы культа в другую, но неблагоприятным оно все же было и поэтому легко могло эксплоатироваться как и отдельными лицами,

так и целыми религиозными организациями, в особенности же жреческими корпорациями больших храмов. Эти корпорации как бы предуказывали путь христианскому клиру и монашеству, которые после своего торжества вступили на ту же стезю погромов и насилий над языческой культурой, одинаково эксплоатируя темные инстинкты масс. Трудно перечислить и выяснить конкретные результаты этих антихристианских выступлений. Иногда они принимали форму простого погрома — толпы возбужденных язычников с криками „Areae non sint“ устремлялись к христианским кладбищам, которые служили в то же время местами для молитвенных сборищ христиан, и не останавливались даже перед надругательством над мертвыми [86]. При таком отношении к мертвым, повидимому, плохо приходилось и живым. Возможно, что римские власти иногда умывали свои руки и не особенно стремились обуздать своеволие и бесчинство толпы. Требования и неистовства простонародья могли заставить и государственную власть обратить более серьезное внимание на деятельность христианских общин и проверить благонадежность христиан посредством требования гражданской присяги. Так могли возникать процессы по обвинению христиан в „crimen laesae divinitatis“, „majestatis“ или устройстве незаконных сборищ. В отдельных случаях толпа могла влиять на неблагоприятный исход судебного дела своими криками и давлением у трибунала проконсула или прокуратора, если последний жаждал популярности, или же помогать в судебном розыске, препятствуя подсудимым употребить какую-либо уловку в виде подкупа. Но и поведение городской толпы, столь красочно описанное Тертуллианом, говорит нам, что nomen Christianum вовсе уже не служило таким волчьим паспортом для государственной власти, как пытается представить дело апологет. Местоположение христианских кладбищ и, следовательно, существование там молитвенных собраний христиан было прекрасно известно языческой толпе и, наверное, не было секретом и для римских властей. Если же принадлежность к христианству была бы, действительно, государственным преступлением, то такая широкая известность собраний государственных преступников была бы, по крайней мере, странной. Это предположение приводило бы нас либо к представлению о необычайной беззаботности и доверчивости христиан, либо к представлению о полнейшем бездействии римской полиции. И то и другое одинаково невероятно. Археологические раскопки свидетельствуют о непосредственной близости христианских кладбищ не только к иудейским, но даже и к языческим, что тоже не говорит про особое стремление христиан уединиться от языческого мира и спрятаться от бдительного ока римских властей. Эти археологические изыскания в Карфагене показывают нам, как рядом с языческими tabularii, notarii, cursores, medici, milites, agrimensores мирно покоились и христиане. Такая близость мертвых вряд ли была возможна при полном отчуждении живых и при систематической борьбе даже против nomen Christianum.

Однако вражды одной толпы слишком недостаточно, чтобы до конца оправдать апологетический и эсхатологический тезис Тертуллиана о беспрерывном страстотерпчестве христиан [87]. Апологет принужден еще более конкретизировать свой материал и свои методы доказательств. Кроме империи и языческой толпы в роли притеснителей и гонителей у него выступают, как сплоченное целое, иудеи [88]. Он особенно указывает на „synagoges Iudaeorum, fontes perse cutionum apud quos apostoli flagella perpessi sunt“ [89]. Мы не можем сомневаться в том, что, действительно, иудейство, как религиозное целое, враждебно относилось к христианству, что при удобном случае иудей мог повредить христианину, давая неблагоприятные показания на суде, выступая подстрекателем языческой толпы или прямым доносчиком, но отсюда еще далеко до утверждения Тертуллиана, что иудейские синагоги служили своего рода антихристианской организацией, действовавшей согласно с языческой империей. Иудейская синагога и община сами по себе не представляли особо компетентного и влиятельного учреждения для римских властей, в руках которых и находился меч правосудия, чтобы иметь такое важное значение во взаимоотношениях империи и церкви. Высказывание постоянного недоброжелательства к христианам далеко отстоит от организации гонений. Это утверждение Тертуллиана стоит в несомненной связи с его представлением о преследовании просто за nomen Christianum, которое покоится на скриптурарных основаниях. Можно думать, что и утверждение Тертуллиана, что синагоги являются „fontes persecutionum“, представляет собой переработку скриптурарных мотивов, разрисовку настоящего посредством применения к этому настоящему тех красок, которые были употреблены для прошлого церкви. Христиане должны страдать, как страдали когда-то апостолы, и традиция о мученичестве первых проповедников христианства незаметно переносится и на современников. Апологетика и связанная с ней история заимствуют свой материал из писания, пуская в оборот своеобразные loci communes, годные для описания любого преследования и, следовательно, и для апологетических целей. Повествование Деяний о злоключениях апостола Павла в иудейских синагогах, о смерти Стефана послужило той несложной рамкой, в которую вошло утверждение Тертуллиана о столь важной роли синагог в гонении на христиан. В Африке несомненно существовала оживленная полемика между христианскими и иудейскими общинами, которые были там весьма многочисленны и богаты. Несомненно, что эти сношения не ограничивались одной полемикой, а принимали иногда и более острые формы и в эту атмосферу взаимного недоверия вплетался скриптурарный мотив, описание вражды между старым и новым Израилем отливалось в намеченные уже закостеневшей церковной традицией формы.

Но конкретизирование причин гонений у Тертуллиана касается не только целых социальных групп, — оно позволяет нам выделить и примеры выступлений более индивидуального характера против христиан, исходивших от элементов, находившихся вне христианской общины. Конечно, здесь перед нами только жалкие обрывки живой действительности, которые никоим образом не могут ее исчерпать, но, тем не менее, они весьма интересны, как конкретный материал и, кроме того, снова дают нам возможность проследить степень влияния скриптурарной традиции на их изображение. Вполне реальным можно считать указание Тертуллиана на незавидную роль рабов в христианских процессах. В число врагов христиан входят „ex natura ipsi etiam domestici nostri“ [90]. Это „ex natura“ довольно ярко характеризует ту социальную среду, в которой приходилось действовать Тертуллиану, и показывает ее хозяйственный тип. Несмотря на свой довольно живой эсхатологизм, Тертуллиан довольно равнодушно относится к вопросам социальной справедливости и, с этой стороны, оказывается человеком, далеко стоящим от тех кругов, в среде которых

сложилось позднейшее движение циркумцеллионов. В этом отношении он стоит ближе к финансовой организации епископальной церкви, чем он думает сам. В своем опровержении приписываемых христианам преступлений Тертуллиан также считает возможным доносы со стороны рабов, хотя отрицает их правомочность. Участие рабов в христианских процессах позволяет нам точнее определить и характер этих процессов. Раб мог выступать обвинителем или давать неблагоприятное показание для своего господина только в весьма немногих процессах, из которых к христианам могут относиться только процессы majestatis, что опять подтверждает высказанное нами предположение об отсутствии специального законодательства, направленного против христиан. Иронический тон Тертуллиана и подвергает сомнению правомочность доноса со стороны раба в таких преступлениях, в которых раб не имел права выступать против своего господина. Нет никакой возможности предполагать, что раб всегда был склонен к доносу на своего господина только за то, что последний был христианин. Поведение раба в этом случае обусловливалось целой массой причин, ничего общего с христианством господина не имеющих и поэтому можно думать, что рабы только спорадически пользовались случаем доставить господину неприятность на почве его религии, стараясь возбудить дело по обвинению в crimen majestatis. Но, если Тертуллиан остается на реальной почве при изображении роли рабов в процессах против христиан, то при изображении соответственной роли семейных неурядиц он сильно зависит от писания и резко ретуширует действительность на основании евангельской эсхатологии. Им овладевает мрачная картина последних дней, когда уж близко знамение Сына Человеческого на небесах. Грозные предсказания синоптических апокалипсисов заставляют Тертуллиана считать положение христиан более трудным, чем положение апостолов, так как у последних не было предателей братьев и отцов, что якобы часто случалось с членами христианской общины [91]. Мы видим в этих синоптических апокалипсисах скриптурарные обоснования для всего изображения гонений у Тертуллиана — и трибуналы римских проконсулов, и истребление христиан за nomen Christianum, и иудейские синогоги, как источники гонений, и семейную рознь последних дней. Дерзкие еретики утверждают, что христиане исповедуют имя свое на небесах, а здесь на земле могут и отречься от него, вступив в компромисс с римскими властями, и Тертуллиан ядовито спрашивает их, какова же будет обстановка этих небесных испытаний [92]? Эта гипотетическая картинка небесного гонения необычайно любопытна — из всего земного остался один цирк, да немного более развитой каталог предателей-родственников, все остальное лишь композиция из скриптурарных мотивов и притом не всегда удачных, — остались какие-то неведомые reges — евангельские βασιλεῖς, которых, апологет не осмелился внести, как элемент совершенно мифический, — в описании земных гонений и в заключение всего стоит неумолимое „causa pugnanda est“. Находчивость и остроумие апологета сослужили ему здесь плохую службу — ему пришлось в быстром вопросе сжать всю пространную картину гонений, которую он так подробно набрасывает в своих апологетических сочинениях, и в результате обнаружился тот скриптурарный остов, который служит канвой, по которой вышита эта пространная картина.

Психологические впечатления от эсхатологических предсказаний были особенно сильны там, где они касались разложения наиболее

интимной и дорогой стороны человеческой жизни, а именно семейных уз, и немудрено, что Тертуллиану для полноты изображения последних времен пришлось внести и эту черту. Но эти общие упоминания апологета о предательстве родственников носят очень безжизненный характер голой схемы, вставленной лишь для скриптурарной полноты — несколько живее и жизненнее более бытовые черточки, вносимые Тертуллианом в это изображение семейного разлада. Некоторые из этих черточек носят на себе следы очевидного преувеличения на почве эсхатологического мудрствования. Таков рассказ Тертуллиана о муже-ревнивце, отказавшемся от жены, когда он узнал, что она христианка. Апологет ссылается на себя как на очевидца, и, может быть, мы имеем перед собой одну из незаметных семейных драм, вызванных некоторыми обычаями христианских общин, вроде агап, но сильно искаженную и ретушированную апологетом. Сильно заметна моральная пропись и на примере отца, который лишил своего сына наследства [93]. Здесь, как и подобает, добродетель христианина оказалась плохо оцененной темным языческим миром, и в то же время оправдалось предсказание о восстании сына на отца и отца на сына. Впрочем, у этого лишения наследства могли быть и более меркантильные основания — отец мог просто не желать, чтобы оставленное им имущество вошло в сферу влияния финансовых интересов чуждой ему религиозной общины и этот финансовый расчет при переводе на апологетический язык оказался паническим страхом отца-язычника перед добродетелью сына-христианина. В действительности мы можем проследить в отдельных случаях влияние этих меркантильных интересов на семейный разлад последних дней. Бывали мужья-язычники, которые, очевидно, делали себе особый промысел из угроз своим женам-христианкам [94]. Весь вопрос и состоит только в том, что было целью такого злокозненного мужа — „rei excruciatio“ или „fidei perditio“. Для Тертуллиана особенно важно второе, и именно поэтому он так и восстает против смешанных браков, но самый оборот его аргументации показывает, что для общины была далеко не безразлична судьба имущества женщины-христианки. Трудно заранее отрицать возможность существования отдельных случаев доноса, совершенных родственниками с целью воспользоваться религией своих близких для какой-либо цели, но основанием для этих доносов вряд ли служило obiectio nominis, а обычные обвинения в уже известных нам crimina. Доносы такого рода случались и в чисто-языческих семьях, особенно на почве обвинений majestatis, и ничего характерного для обрисовки отношений между церковью и империей в них видеть нельзя. Только безжалостная скриптураризация действительно заставляла Тертуллиана так глухо и неопределенно упоминать о частых traditiones — скриптурарных παραδώσεις, в семейной среде.

Рабовладельцы язычники по утверждению Тертуллиана тоже не сочувствовали рабам-христианам — в интерпретации Тертуллиана этот факт также принимает форму безудержной ненависти к nomen Christianum — господин посылает раба-христианина, хотя этот последний и был нужен ему, в эргастул [95]. Вряд ли имеется возможность говорить о том, что римские рабовладельцы лишали себя рабочей силы, предавая своих рабов государственной власти за их принадлежность к христианству — скорее мы можем предполагать, что тут бывали случаи частной расправы за слишком частое посещение христианских молитвенных сборищ, за уменьшение количества рабочего времени.

Недаром Тертуллиан, запрещая христианину посещать языческие праздники, утешает его тем, что христианских праздников еще больше, чем языческих [96]. Это уменьшение рабочих дней, возрастающая отвычка от работы весьма характерны для начинающегося на закате античного мира перерождения хозяйственного организма империи. При все уменьшавшемся количестве рабов понятна злоба рабовладельца на уменьшавшуюся работоспособность его раба.

Только в одном случае мы можем предполагать обращение рабовладельца к государственной власти с жалобой на рабов-христиан. Отмиравшая эсхатология и уходивший все более и более в прошлое хилиазм могли полностью оживить революционные чаяния римских пролетариев и рабов. Только для них еще имела смысл эсхатологическая проповедь о ненависти к сильным мира сего и о наступлении царства святых на земле. Они упорно не желали расстаться со своими упованиями на грядущий в недалеком будущем горний Иерусалим. Близость этих эсхатологических надежд к революционной агитации могла побудить к репрессиям и римского рабовладельца. Мечты о горнем Иерусалиме были так похожи на царство рабов на земле, что могли тревожить спокойное существование римских капиталистов, но и здесь не nomen Christianum само по себе, а сопутствовавшие церковному христианству явления и обвинение в участии в противозаконных сборищах служили титулом расправы. Полупролетарское движение циркумцеллионов показала, что не все подозрения римских рабовладельцев были лишены всякого основания и смысла.

6

Внутри самой христианской общины тоже существовал целый ряд сил, которые вынуждали ее более точно определить отношение к империи и, таким образом, косвенно могли влиять и на ту позицию, которую занимала римская власть по отношению к церкви. Жертвоприношение перед капитолийскими богами или статуей императора имело по преимуществу политический смысл, и в отказе христиан совершать его империя видела враждебный акт по отношению к ней. Это не было ошибкой, так как упорство христиан было наследием революционно-эсхатологической эпохи христианства. Но во время Тертуллиана эсхатологизм и связанный с ним хилиазм были живым верованием уже для немногих, его разделяла группа радикальной интеллигенции, представителем которой может служить сам Тертуллиан и слои пролетарского характера, влияние которых в общине было весьма невелико. У радикальной интеллигенции эсхатология тоже несколько выветрилась, из нее выпал протест против социального неравенства и она получила более церковный характер — наступление финальной катастрофы влекло для нее за собой господство церкви над империей, независимо от каких-либо социальных градаций. Эсхатология социальная стала клерикальной. Но, тем не менее, вражда к империи осталась и давала себя чувствовать в целом ряде поступков и мнений. В частности, эта радикальная группа стояла за совершенно честное и прямое мученичество в случае необходимости и считала это мученичество одним из существенных условий достижения вечного блаженства. Для нее современность христианской церкви должна была служить копией с повествования писания о героическом времени распространения христианства и даже в описание этой современности она любила вкладывать скриптурарные черточки. Эта проповедь мученичества в отдельных случаях могла вести прямо к демонстративным выступлениям против римских властей в жажде получить мученический венец, и, хотя это актуальное стремление к мученичеству принципиально осуждалось радикалами, все же их проповедь содержала это стремление и могла вызывать подобные эксцессы, что нередко и случалось.

Ко времени Тертуллиана радикалы получили идейное подкрепление со стороны монтанизма, в котором эсхатологизм и хилиазм были существеннейшими чертами, и получили свое обновление. В массе епископальной церкви влияние этой радикальной группы шло на убыль — ей ставили на вид ее ригоризм, ее стремление к мученичеству, в чем видели чуть ли не еретическое новшество, на что со стороны радикалов шли грозные обличения в обмирщении и падении церкви. Но и епископалисты влекли на себе эсхатологический груз и потому должны были находить свой modus vivendi с империей. Наиболее резко этот вопрос ставился в отношении принесения верноподданнической присяги и сопряженного с отказом от ней мученичеству. Здесь практика епископалистов допускала и послабления, вызывавшие желчную критику со стороны радикалов — наиболее законным считалось бегство в случае вчинения процесса одному лицу или целой общине, но практиковались и более сомнительные способы, как подкуп властей и даже прямое отступничество, а затем примирение с церковью посредством заступничества какого-либо исповедника. Спор между радикалами и епископалистами велся преимущественно на основании писания, на схоластическом толковании некоторых его текстов, и принимали в нем участие интеллигентские группы. Разделение простых мирян покоилось на несколько иных основаниях — небольшая группа радикальных элементов сохраняла благодаря своему социальному положению революционную закваску эсхатологизма, а масса епископальной церкви руководилась в своем стремлении к компромиссу просто „vivendi cupiditate“ [97]. Это стремление к жизни влекло наиболее слабые элементы в объятия религиозной группы наиболее интеллигентского характера — а именно гностиков. Конечно не сложная космогония гностиков манила к себе этих простецов, а просто возможность жить спокойно и не рисковать своей жизнью, благо, гностики разрешали в случае нужды жертвоприношение перед языческими богами. Гностиков до некоторой степени объединяло между собой их отрицательное отношение к эсхатологизму, и это позволяло им чувствовать себя более свободно к обязательствам, требуемым империей. Надо только отметить, что грани разделения интеллигентских групп были совсем иными, чем грани разделения их паствы. У первых играла главную роль догма и писание, а у вторых реальная жизнь и стремление приспособиться к ней тем или иным образом. С радикальствующими интеллигентами шли недовольные социальные элементы, с епископалистами — прижившиеся к империи, а с гностиками — наиболее вросшие в имперский организм и не стремившиеся себя отделять от язычества и окончательно потерявшие всякий религиозный ригоризм. Эти разрубы становились особенно яркими во время кризисов, когда христианам перед лицом римских властей приходилось занимать определенную позицию по отношению к империи. Именно во время этих кризисов теологические тонкости гностиков представляли собой

особый соблазн для массы простецов, и деятельность еретиков развертывалась особенно энергично [98]. Даже численность гностических групп зависела от тех соблазнов, которые предлагались массе верующих в тяжелое время кризиса. Валентиниане были особенно многочисленны потому, что в их рядах находится наибольшее количество отступников [99]. Стадо же истинно верующих походило на стаю зайцев во время охоты, и их ряды редели от уговоров со стороны еретиков [100]. Тертуллиан приписывает еретикам злокозненные расчеты, состоящие в том, что еретики обращают особое внимание на христианских простецов, не сведущих в писании и не сильных в вере, но, конечно, можно сильно сомневаться, что оказывалось здесь решающим — simplicitas или просто animae formido. Повидимому, именно последнее влекло верующих в объятия ереси, и тогда эти „простецы" находили себе успокоение в сложнейшей теологической системе. Можно уяснить и главный козырь в аргументации гностиков — они делали последние выводы из учения о непротивлении властям предержащим, и, таким образом, главный стержень спора между католиками и гностиками вращался все же вокруг исключительной темы эсхатологизма — отношения к saeculum и Imperium Romanum. Гностики пытались наиболее последовательно секуляризировать церковь и стереть последние следы эсхатологического противления князю мира сего. Они как бы забегали вперед, уже заранее выводя формулу поздне-римского и византийского цезаропапизма, выросшего на почве единения империи и церкви. Их теологические системы умерли и подверглись прямому преследованию, но линия обмирщения церкви и компромисса, так последовательно проведенная ими, восторжествовала. Эта линия, однако, идет и в прошедшее. Гностические кружки были сколком с греко-римских эранов и тиасов, которые жили в мире с империей, спокойно занимаясь своими религиозными обрядами и моральной пропагандой — эта традиция греко-римской религиозной кружковщины ставила гностиков в более непосредственное соприкосновение с греко-римским строем и давала им готовую форму для мирового сожительства с империей. Так мир грешников связывался живыми нитями с церковью святых. Разница была только в том, что грандиозный тиас, захвативший преимущественное положение в империи, не сохранил у себя духа античной веротерпимости и этим положил конец пышному религиозному цветению эллинистическо-римской эпохи. Даже в компромиссном отношении гностиков к империи сказывалась их большая религиозная свобода, на смену которой пришла смесь иудаистической нетерпимости и цезаристического культа. Развитие государственной церкви повело к окончательному обесценению религиозной свободы, еще сохранившейся в гностических кругах. Эллинизм долго стучался в ворота церкви, но, войдя туда окончательно, претворился в восточные и иудаистические формы государственной церковности, убив свободу религиозного мышления и творчества.

Если гностики советовали своим адептам избавиться от мученичества выражением прямого подчинения империи, то для Тертуллиана, как представителя и глашатая радикалов, было необходимо доказать, что мученичество было не только нужно, но и желательно для верующего. Эта задача была чрезвычайно трудна как с теологической, так и с жизненной точки зрения. Что касается жизненной

практики, надо было влить энтузиазм и пламень живой веры в массу этих простецов, сделать их подобными их скриптурарным предкам, раздвинуть рамки писания вплоть до церковной современности, подогреть то напряженное состояние, которое должно было быть перед великим концом. Все христиане должны были превратиться в мудрых дев и званых гостей. В этом, несомненно, и заключался центр всей задачи — сознание об ultima tempora должно было одолеть cupiditas vivendi. Но тут возникал и вопрос теологического характера — желает ли сам милосердный бог смерти верующего? Обыкновенно разрешение этой проблемы рассматривают, как объяснение и санкцию реального гонения — с нашей точки зрения здесь можно видеть, прежде всего, божественное предустановление гонения, которое должно было быть во что бы то ни стало согласно со скриптурарной эсхатологией. Все движется согласно установленному свыше плану, и как без воли Отца ни один волос не упадет с головы христианина, так божество выступает в роли жестокого, но мудрого педагога, предустановившего верным в последние времена цепь страданий и испытаний.

У этой эсхатологической теологии была и другая задача — показать верующему, что в тот момент, когда он может путем незначительной, как казалось многим, уступки купить свою жизнь, он должен, не прибегая даже к дозволенным епископальной церковью уловкам, отказаться от этой уступки и принять второе крещение мученичества. Тут нужны были героические средства и сильно-действующие аргументы. Их силу и дерзостность сознает сам Тертуллиан, когда он закладывает краеугольный камень своей теологии, изображая божество, как кровожадного, но мудрого педагога, что придавало позиции Тертуллиана совершенно неприступный характер [101]. С этой снеговой вершины божественной мудрости и жестокости легко было подхлестнуть дрожащую плоть человеческую. Все остальное представляет собой лишь развитие и вариацию этой решительной мысли. Награда на небесах так велика, что тяжелый путь мученичества должен потерять все свои тернии — божественный врач знает, что он делает. Не царство диавола восстает против общин верных, но все совершается уже по намеченному плану, назначенному для спасения людей и раскрытому в писании. Ecclesia militans проходит свой тернистый путь согласно скриптурарной эсхатологии, и именно в этой последней и лежит корень теории о богоустановленности гонений. Эта проповедь мученичества представляет собой обратную сторону той картины гонения и ее интерпретации, которые даются Тертуллианом в его апологиях, где старательно скриптураризируется действительность.

Если в злоключениях христиан сказывается заранее предначертанный план божественной педагогии, то, конечно, этим разрешается и теологический вопрос о преимущественной роли бога или диавола, как вдохновителя гонений, что имеет и практическую сторону [102]. Если гонение ниспослано диаволом, то не только одна теология находится в затруднительном положении в вопросе о всемогуществе и милосердии божества, но и для верующего открывается явный соблазн бежать от этого дела рук диаволовых или попытаться обмануть хитрого князя тьмы. Одним словом, при теологеме такого рода путь компромисса остается открытым. Напротив, теория богоустановленности гонения, хотя и повергает сомнению вопрос о божьем милосердии, закрывает эти пути компромиссным решениям. Она

требует от верующего бесхитростного стояния за веру и отказа от податливости по отношению к империи. Ее корни, уходящие в скриптурарную эсхатологию, не только объясняют нам картину гонений, созданную апологетом, но пытаются воскресить начавшее стираться противоположение лагеря света лагерю тьмы. На всем лежит voluntas dei, и гонение становится необходимой частью церковной истории [103]. Надо принять во внимание значение этой теории богоустановленности гонений и притом сразу в двух направлениях. Теоретически она героизировала всю церковную историю, представляя ее, как постоянное торжество истинной веры, которая выходила невредимой из всех испытаний, устроенных божественным педагогом, и, кроме того, она делала гонения неотъемлемой частью истории. Теологема оказывала влияние на все историческое построение, которое давалось Тертуллианом, как единственно верное и подлинное. В ней оживали эсхатологические предсказания скриптурарного происхождения, и она, в свою очередь, совместно с ними оказывала влияние на образование традиции о беспрерывной и беспощадной борьбе между христианской церковью и языческой империей. Практически же она усиливала остывшую непримиримость по отношению к империи, искусственно создавала атмосферу стремления к мученичеству, ведя в своем последовательном применении к трениям с империей, вина в которых не была на стороне последней. На своем пути она, конечно, встречала сопротивление со стороны как и более мирных, так и более робких и жизнелюбивых элементов общины. В переводе на богословский язык это сопротивление было охлаждением живой веры, и Тертуллиан жестоко бичует „frivola et frigida fides“ [104] жизнелюбивых маловеров. Здесь вскрывается идеальный замысел Тертуллиана — ecclesia Christi должна быть превращена в militia Christi, где нет места для трусов. Соответственно с этим должна измениться и основная тема мировой истории — и в ней христово воинство должно бестрепетно совершать свой путь среди грозящих напастей. Но не надо забывать и практического вывода из теологемы. Если гонение от бога, то не надо укрываться от гонителей [105], — так разрешает Тертуллиан сомнения брата Фабия, обратившегося к нему за разрешением этого деликатного вопроса. Теологема обратилась в практическое предписание. Интересно, что и сама постановка вопроса о возможности бежать в случае гонения возникла на чисто практической почве в качестве ответа Тертуллиана на вопрос, заданный ему сомневающимся Фабием. Этот ответ влек за собою и осуждение всех инакомыслящих — иначе большинства всей католической церкви [106]. Здесь слышалась вполне понятная нотка фатализма перед грядущей судьбой. Христианин не может избежать мученического венца, так как этот венец заранее предопределен непоколебимой волей всемогущего божества. Индивидуум не может вырваться из сети божественных предначертаний и тем самым входит в идеальную историю взаимоотношений империи и церкви, раскрытую в тертуллиановской апологетике. Излишни и все уловки обойти решение божественного промысла [107]. Так, теологическая логика приводит к полному отрицанию всякого компромисса с империей в случае возникновения конфликта между требованиями государственной организации и христианской религией.

Апологету остается только прославить жестокую мудрость божества, ведущего через тяжкую смерть к вечному избавлению—„O paricidii ingenium, o sceleris artificium, o argumenta crudelitatis, quae idcirco occidit, ne moriatur quem occiderit“ [108]. В этом страстном гимне божественной жестокости слышится не только попытка уверить самого себя и других в правильности высказанной теологии, столь тяжелой и непонятной для рядового индивида, но и решимость теолога, который не остановится перед любой интерпретацией действительности, лишь бы она совершалась ad majorem gloriam dei. Жизнь христианина требует мученичества для себя и зависит от него [109]. Но не только жизнь идеального христианина почти совпадает с мученичеством, с гонением должна совпадать и история церкви — только в этих божественных испытаниях раскроется смысл последних времен и миссия нового Израиля. Легендарный элемент в истории христианской церкви объясняется поэтому не только проникновением скриптурарных мотивов в историческую традицию, но и моралйзирующим характером этой истории. Ее элементы гораздо сложнее, чем это принято думать, и нельзя путем рационалистического выщелачивания исторического ядра получить нужную истину. Церковная история и апологетика создавалась далеко не простодушными людьми, но слагалась с вполне определенной целью — слить в одно целое писание и историю, чтоб этим укрепить достоверность и того и другого, идеал и действительность, чтоб показать исполнимость первого. Моральная проповедь, философия истории, скриптурарная традиция, историческая действительность и тенденции апологетического характера давали то сложное целое, которое становилось канонической историей.

Страстный призыв Тертуллиана к честному мученичеству базировался не только на скриптурарной традиции. Апологет как бы чувствовал недостаток апостольских примеров и советов и он пытался оживить свою пропаганду ссылками на новое откровение Параклета, говорившего устами фригийского пророка Монтана и его пророчиц Присциллы и Максимиллы. Эсхатологизм и энтузиастический призыв к мученичеству составляли наиболее характерную черту азиатского движения, и как раз в нем Тертуллиан находил точку опоры и своим эсхатологическим представлениям,—связанному с ожиданием небесного Иерусалима ригоризму и требованию принципиального сопротивления органам государственной власти. Новое откровение, представлявшее собой также и попытку возвращения к архаическому стилю христианской церкви, действительно, стремилось подогреть прежний энтузиазм и оживить замиравшую под влиянием епископального строя духовную жизнь церкви. Поэтому не только писание, но и оракулы Монтана были привлечены Тертуллианом для воздействия на общину верных [110]. Мы можем составить себе представление и о мотивах, побуждавших Тертуллиана с такой настойчивостью указывать на мученичество, как единственный исход жизни, достойный христианина. Стиралась грань между кончинами сынов света и сынов тьмы, и эта грань должна была быть восстановлена. Тертуллиан отчетливо намечает три основных пункта в вопросе о мученичестве — указание скриптурарного характера, подкрепляющий его оракул Параклета и, наконец, чрезвычайно поучительное стремление установить существенную разницу между смертью язычника и смертью христианина [111]. Эта разница была стерта, что опять-таки показывает на отсутствие принципиального преследования христиан в римской империи — христианские кончины

сравнялись со смертями рядовых жителей империи — и эту разницу и требовалось восстановить. Обетование райского блаженства за мученическую кончину подтверждалось и путем опытного доказательства—ссылками на мученичество Перпетуи и видения последней [112]. Таким образом, мученичество как бы канонизируется — только оно дает право на райское блаженство даже и до страшного суда. Определенная ссылка на мученичество Перпетуи показывает, что Тертуллиан не был одинок в своих представлениях, что и агиограф, создавший повесть о мученичестве Перпетуи и Фелицитаты, был проникнут теми же мыслями об исключительных правах мучеников на райское блаженство.

Вся предыдущая дискуссия касается, главным образом, вопроса теологического характера о судьбе душ вообще, а христианских в особенности, но самая формулировка ответа Тертуллиана, исключительная величина награды за мученичество, подробности видения Перпетуи, которая „solos illic commartyres suos vidit", и, наконец, самая страстность апологета показывают, что мученичество было уже чем-то исключительным и могущим претендовать на исключительную награду после смерти. Абстрактный теологический вопрос имел под собой вполне реальную подкладку. Тертуллиана вообще беспокоит вопрос о мученичестве и, несмотря на некоторые временные послабления, допущенные им, он всю жизнь был энтузиастическим пропо-ведником этой живой и осязательной борьбы с царством тьмы. Христианин для него является солдатом или атлетом, у которого есть своей агонотет — „deus vivus", свой ксистарх — „spiritus sanctus" и своей эпистат — „Iesus Christus" [113]. Обилие этих технических терминов свидетельствует о том, что Тертуллиан видел в своей мечте постоянную и последовательную борьбу верующих с темным saeculum, в которой христиане выступали как бы гладиаторами, бившимися за торжество своего блистательного эпистата. Героизм этих борцов за торжество света в мире не имеет, по его мнению, ничего общего с героизмом язычников, которые умирают „pro vanitate in perditionem". Цель этих языческих героев заключается в „terrena gloria", которая не имеет ничего общего с целью христианских мучеников. Немудрено, что эта мечта стремится к претворению в действительность, и Тертуллиану рисуется картина постоянных мучений верных, в которой не забыты даже и ангелы [114]. Всего интереснее, что эта патетическая картинка вставляется Тертуллианом в его жестокую критику той роскоши, которую позволяют себе некоторые женщины-христианки. Христианкам не подобает носить на себе золото и драгоценности, так как мир уготовал для них не золото, а железо, но это упоминание о мученичестве как-то плохо гармонирует с тем обществом, в котором присутствовал интерес к женским безделушкам, а самый факт этого упоминания показывает, как неотвязно сопутствовала Тертуллиана картина гибнущего за своего вождя христова воинства. Тертуллиан стремится к тому, чтобы вся жизнь христианина подготавливала его к этой страшной борьбе. Жизненный аскетизм имеет, между прочим, и особую цель — воспитать закаленное и готовое к бою христово воинство [115]. Эта проповедь аскетического воздержания, обращенная к верующим, среди которых, если верить обличениям Тертуллиана, царит плотоугодие, ясно подчеркивает идеальное устремление к мученичеству, которое пропагандируется Тертуллианом. Можно, однако, сильно сомневаться в ее

плодотворности — часто самая почва, на которую ей приходилось падать была не совсем благоприятной. Саркастические выходки Тертуллиана, направленные против христианских модниц, указывают на то, что аудитория для подобной проповеди была не всегда подходящей [116]. Блестящая реторика апологета убеждает в том, что блеск ее антитез покупался чересчур дорогой ценой — было слишком мало общего между готовым к страданию членом христова воинства и увешанной украшениями христианской модницей. Наличность склонных к щегольству и услаждению чрева элементов в христианской общине также плохо вяжется с наличностью постоянной и непримиримой вражды к nomen Christianum, которая так подчеркивается Тертуллианом в его апологетике. Но если католическая церковь, или церковь психиков, как ее называет Тертуллиан-монтанист, была не совсем подходящей аудиторией для такой проповеди, то, несомненно, находились и более горячие элементы, среди которых она могла иметь успех. Эти элементы вербовались из пролетарских низов населения, склонных к выступлениям революционного характера, а также могли находиться и религиозные фанатики, которыми была обильна африканская церковь. Недаром в Африке были так часты волнения на религиозной подкладке, и недаром африканская церковь насчитывала большое количество мучеников и исповедников в своих рядах. Обычно принято проводить черту разделения между требованиями Тертуллиана относительно мученичества и вызывающим поведением донатистов, не только шедших навстречу мученичеству, но и прямо добивавшихся его. Такое разделение возможно провести теоретически, но на практике такое подчеркивание исключительного значения мученичества, которое мы видим у Тертуллиана, могло вести к выступлениям донатистского характера. Это превознесение мученичества таило в себе остатки прежней эсхатологической ненависти к римской империи. Некоторые реторические приемы Тертуллиана прямо свидетельствуют, что ему не были чужды представления о грандиозной демонстрации христианской общины, с целью получить мученический венец en masse. В своем заключительном обращении к Скапуле Тертуллиан прямо грозит таким массовым выступлением верных [117]. Правда, в этом смелом вызове римской власти Тертуллиан повторяет рассказ христианской традиции о гонении христиан Аррием Антонипом в Азии, только христианское предание о гонении Антонина здесь проецируется в будущее и получает соответствующую реторическую размалевку. Этот мотив христианской фольклористики интересен сам по себе, так как он показывает, насколько так называемые гонения не затрагивали глубоко всей христианской массы, и еще более интересно его повторение Тертуллианом. В этом повторении можно отличить два несколько противоположных друг другу мотива — прежде всего мотив большой демонстрации будущих мучеников, который показывает, насколько Тертуллиан был склонен к возможному расширению сферы мученичества в целях исполнения скриптурарных заветов и что он не так далеко отстоял и от донатистской практики, а затем интересно и представление о том, что гонение падает лишь на некоторых лиц, а христианская масса остается где-то за кулисами и только грозит своим массовым выступлением. И весь этот реторический пассаж и содержащиеся в нем мотивы указывают на несоответствие скриптурарно-идеальных замыслов Тертуллиана, с одной стороны, и условий действительности,

с другой. Перед нами встает прежняя проблема о том, как Тертуллиан, так озабоченный созданием крепкого воинства христова и несокрушимостью его рядов в борьбе, мог рисовать историю столкновений церкви и империи? Не укладывалась ли она для него заранее в рамки скриптурарной традиции и, кроме того, в его личный умственный синтез, дававший ему ecclesia Christi на одной стороне и imperium diaboli — на другой? Аромат мученичества до того сладок для Тертуллиана, что невольно хочется думать, что лично ему принадлежащие части его апологетических сочинений имеют в виду не защиту, а грозное обличение всей языческой мерзости и несправедливости князя мира сего. Римская империя, как и подобает царству диавола, оказывается преследующей христиан против всех законов божеских и человеческих, во исполнение писания и в доказательство ее нечистоты и обреченности на вечную погибель. Лично ему принадлежащие части его апологетических трудов показывают это urbi et orbi и общине верных и царству язычников. И только там он упоминает о возможных компромиссах и принимает просительный тон, где над ним тяготеет традиция христианской общины, все более и более стремящейся к мирному сожительству с империей, вопреки и предсказаниям писания и личным убеждениям апологета. Отсюда и получается мучительная раздвоенность во всей литературной деятельности Тертуллиана, заставляющая его давать противоречивые сведения о реальной и идеальной жизни общины и показывающая нам, как трудно было провести четкую грань между церковью и империей.

Как нам уже приходилось упоминать, у Тертуллиана были и свои моменты слабости и снисхождения к бегущим во время преследования. Эти минутные компромиссы показывают, как зыбка была та почва, на которой ему приходилось воздвигать свое здание резкой и непримиримой политики во время столкновений с римской властью. Надо было считаться с состоянием христианской общины, для которой уже прошли те времена, когда эсхатологические чувствования могли привлекать на путь полного презрения к миру и последовательного сопротивления власти великой блудницы. Возможность отречения была еще менее желательной, чем бегство от властей предержащих. И на почве этого невольного компромисса Тертуллиан одно время нехотя делал некоторые уступки — ему приходилось разбираться в том, что лучше, бежать от гонения или отречься, решая эту дилемму в первом смысле [118]. Одно время уступки Тертуллиана шли так далеко, что даже такая христианская добродетель, как терпение, имела в числе приносимых ей выгод подготовку тела к трудностям и неудобствам бегства [119]. Если подобного рода доказательства вводились Тертуллианом в академические рассуждения о христианских добродетелях, то легко можно судить о распространенности такого способа, как бегство, среди христиан в случае вчинения общине какого-либо процесса или административного розыска. Правда, эта склонность к компромиссу была чисто мимолетного характера у Тертуллиана. Очень скоро он стал относиться к подобным бегунам с непримиримой, а иногда и злобно сатирической точки зрения. Бегство срывало в его глазах мученический венец даже с головы того, кто, несмотря на свои попытки скрыться, все-таки находил мученическую кончину. Для церкви психиков ореол мученика в таком случае оставался нетронутым, но

Тертуллиан позволял себе тогда сатирические описания вроде рассказа о многократном бегстве некоего Рутилия, который все-таки, хотя и против своей воли, обрел венец мученический [120]. Рутилий, в конце концов, все же обрел мученическую смерть и стал „sanctissimus martyr“ для католической церкви, но многие из числа находившихся в опасности христиан остались только кандидатами в мученики, благодаря ловкости, с которой они меняли свое местожительство, и число таких бегунов было, по всем вероятиям, гораздо большим, чем число действительных мучеников. Конечно, эти черточки из биографии Рутилия взяты из резко монтанистического трактата Тертуллиана и поэтому можно возражать против привлечения их как объективного материала для характеристики мученичества в данную эпоху. Эти возражения для истории Рутилия не имеют большого значения, так как поведение этого мученика лишь субъективно неприемлемо для Тертуллиана, сами же приводимые им факты имеют довольно нейтральный характер. В частности, бегство Рутилия не имеет в себе ничего экстраординарного и даже позорного для католической церкви, так как оно практиковалось и ее признанными столпами, как Киприаном.

Но есть и причины особого рода, заставляющие не только не браковать монтанистические трактаты Тертуллиана, как исторический источник, но даже и придавать им особую ценность. Большинство источников по истории внутренней жизни церкви в римской империи, и, в частности, по истории гонений, имеют христианское происхождение и в значительной степени апологетический и казовый характер. В этом отношении их объективность стоит не выше объективности монтанистических трактатов Тертуллиана. В них черезчур сильны элементы героизации и идеализации, чтоб они могли претендовать на полную историческую достоверность. Тертуллиан в своих монтанистических трактатах обнажает многое из внутренней жизни церкви, и хотя делает это с большим полемическим задором, но все же не вымышляет приводимых им фактов, а только несколько оттеняет их, доводя до максимума свой обличительный тон моралиста и непримиримого религиозного ригориста. Может быть, этот негодующий и подчас прямо злобный тон вызывался самыми свойствами той аудитории, с которой ему приходилось иметь дело. Уговоры, побуждавшие принять кровавое крещение мученичества, должны были переводиться на весьма конкретный язык, чтобы вызвать сочувствие у мелко-буржуазной, сильно затронутой интересами денежного накопления аудитории. Страстные призывы к стойкому и решительному стоянию за веру передавались в терминах, очень близких к языку торговых оборотов, как „negotiatio est aliquid amittere, ut majora lucreris“, а иногда они принимали еще более конкретизированный в меркантильном отношении вид, где причудливо сливались в одно целое и богословская догма и вычисления, вполне понятные для стяжательно настроенного человека [121]. Эти способы достижения большей убедительности заранее заставляют нас предполагать, что шансы на успех у подобной проповеди бестрепетного мученичества были весьма невелики. Присутствие в христианской общине значительного количества элементов мелко капиталистического характера, вместе с привязанностью этих элементов к земным интересам, плохо гарантировало ее успех, несмотря на всю ее запальчивость.

Проповедь Тертуллиана не только не затрагивала христианской массы, она мало влияла даже и на правящие слои христианской общины. Клир практиковал бегство не меньше простых мирян. Тертуллиан ядовито отмечает эту склонность клира бежать в минуту опасности и хорошо чувствует невозможность удержать мирян от бегства, если скрываются пастыри стада, диаконы и пресвитеры и епископы [122]. Если Тертуллиан любил обставлять свою проповедь текстами писания, то и его противники широко пользовались этим же оружием — скриптурарная традиция привлекалась для оправдания поведения бегунов. Бегство вождей оставляло общину без призора, ее организация при отсутствии главного связующего центра — епископального духовенства — сильно слабела. Стадо христово отдавалось „omnibus bestiis agri". Развал общины в случае столкновения с государственной властью и бегства клира давали Тертуллиану еще лишний повод заострять жало своей проповеди против бегства пастырей и особенно подчеркивать его невозможность [123]. Впрочем, тут получался своего рода заколдованный круг — паства разваливались из-за бегства пастырей, но, с другой стороны, и пастырям было нечего делать при бегстве паствы [124]. Получалось такое положение, из которого можно было выйти только путем общего запрещения бегства, что необходимо оставалось только идеальным требованием религиозного ригориста. Эти безнадежные усилия Тертуллиана остановить бегунов показывают, что реальная опасность от римского сыска была не так велика, если подследственные так легко практиковали бегство от властей предержащих. Но в этих попытках Тертуллиана представить нам массовое бегство христиан, несомненно, есть и уязвимый пункт. Чрезвычайно трудно вообразить такое массовое переселение христиан в случае недоразумений с римской властью. Это переселение неминуемо должно было вызвать разрыв всех связей, привязывавших человека к определенному месту жительства, и повлечь за собой целый ряд экономически невыгодных пертурбаций. Мы не можем представить себе африканских христиан эпохи Тертуллиана в виде беззаботных в хозяйственном отношении людей, которые могли легко сняться с места и неутомимо „fugere de civitate in civitatem" по завету писания.

Прежде всего, Тертуллиан, преувеличивая размер и количество столкновений между церковью и империей, так же последовательно преувеличивает размеры и бегства, которое принимает у него массовый характер, и тем самым более поддается грозным обличениям. Случаи бегства, конечно, бывали, но и самое бегство, по всей вероятности, было кратковременным, и бежавший возвращался на прежнее место жительства после того, как в силу тех или иных причин государственная власть переставала интересоваться им, и, кроме того, к бегству вынуждались лишь отдельные члены общины в случае касавшегося до них розыска. В этом смысле нам поможет разрешить этот вопрос экономическая структура христианской общины и хозяйственное положение отдельных ее членов. Большая или меньшая тяжесть хозяйственного организма сможет выяснить и пределы его подвижности. Здесь возможны и соображения априорного характера — Тертуллиан особенно хорошо знаком с богатой карфагенской общиной, и очень трудно представить себе такое массовое бегство карфагенских христиан в случае каких-либо враждебных поползновений со стороны властей.

К такому заключению приводит и рассмотрение другого способа избегнуть очной ставки с римскими властями, а именно подкупа мелкой полицейской сошки или покупки себе свидетельства о совершении жертвоприношения. Этот последний способ, очевидно, был еще более популярен, чем первый [125]. Для самого Тертуллиана и этот способ, особенно „antichristo jam instante", был совершенно неприемлем. Всякий отказ от мученичества приравнивался им к отречению от Христа [126]. Но этот религиозный зилотизм очень плохо гармонировал с общим настроением христианской общины, некоторым из членов которой претило бегство, но казался вполне приемлемым подкуп. Конечно, в хозяйственном смысле этот выход был гораздо более подходящ, нежели перемена местопребывания. Подкуп римской полиции принимает в описании Тертуллиана такие же грандиозные размеры, как и бегство [127]. Тертуллиану даже кажется, что римская империя, хотя она до сих пор еще ни о чем подобном и не помышляла, могла бы на основании такого рвения христиан к подкупу властей создать себе среди прочих еще vectigal [128]. Очевидно, Тертуллиан предполагает возможным податное обложение христиан, подобное обложению иудеев в пользу Юпитера Капитолийского. В этой мысли апологета интересно соображение, касающееся платежеспособности христианских общин и государственных выгод этой фискальной операции. „Fructus ingens", как выражается Тертуллиан, довольно ярко рисует зажиточность общин, количество платежеспособных ее членов и в то же время показывает, почему подкуп был для многих предпочтительнее бегства. Подкуп и взятка в христианских процессах были явлением более чем обычным. Целый ряд особеностей христианства, как религии, делали, как мы знаем, положение христианина крайне затруднительным в случае падавшего на него подозрения в crimen laesae religionis или majestatis. При вмешательстве римской власти в дела общины это положение могло всячески и очень легко эксплоатироваться мелкими агентами римской полиции. Начавшийся при Скапуле сыск повел к тому, что в Africa proconsularis особенно развилось взяточничество [129]. Вымогательство было возможно и со стороны частных лиц, но, главным образом, практиковалось низшей полицией. В числе особенных врагов христиан Тертуллиан особенно выделяет „ex concussione milites" [130]. Возможно, что наиболее ловкие из числа этих milites создавали себе постоянный отхожий промысел из угроз каким-либо процессом христианам, но несомненно, что все же их деятельность расцветала особо пышным цветом при проявлениях активного интереса к христианам со стороны государственной власти. Именно тогда имели место жанровые картинки, рисующие трусливого брата во Христе, вступающего в незаконный торг с доносчиком или взяточником - солдатом [131]. Путем такой сделки с чинами римской полиции христианин попадал в сомнительную компанию других граждан, одинаково нуждавшихся в подобных сношениях с представителями закона, и это обстоятельство давало Тертуллиану еще один лишний повод выступить с негодующими обличениями [132]. Конечно, между христианином — сыном света, бесстрашным членом христова воинства и христианином, значащимся в списке римского полицейского рядом с вором, действующим в банях, или сводником существовал самый резкий психологический диссонанс, бывший совершенно нестерпимым для такого поборника идеи христова воинства, каким был Тертуллиан. Его негодование могло

только увеличиться при мысли о том, что в таких списках могли значиться не только рядовые заблудшие овцы, но и сами пастыри стада христова. Христианские епископы тоже далеко не брезговали этим способом избавиться от опасности [133]. Гневные выходки апологета рисуют нам епископа, как полновластного распорядителя общинной кассы, и это финансовое значение епископата особенно неприятно Тертуллиану. Пикантное сопоставление бедности апостолов, якобы основавших епископат, и широко пользующихся своими доходами епископов еще больше оттеняет и заостряет иронию апологета. Есть и еще одна любопытная черточка в действиях современных Тертуллиану епископов — они пользуются своим финансовым значением и общинными средствами для достижения своей личной безопасности и пользуются этими средствами чрезвычайно широко, если суммы, употребляемые ими на подкуп, кажутся апологету достойными тех щедрых подарков, которые делались во время Сатурналий. Несомненно, христианский епископ покупал свою безопасность за более крупную сумму, чем рядовой христианин, и в этом смысле представлял собой более выгодную дойную корову для римской полиции. Но, с другой стороны, очевидно, что и размеры опасности были не так велики, если даже епископ мог откупиться за соответственную сумму.

Не только защитники бегства, но и защитники подкупа аргументировали и от писания. Из их скриптурарных ссылок особенно интересны попытка вывести оправдание взятки из известного „Воздайте кесарево кесареви" и стремление представить взятку, как род милостыни. В первом случае Тертуллиан принужден встать на точку зрения строгой лояльности по отношению к цезарю [134]. Эта позиция Тертуллиана может несколько удивить, так как подобная заботливость по отношению к имперским законам и решениям цезаря очень мало гармонирует с монтанистическими устремлениями апологета в этом же трактате и его апологетическими утверждениями о несправедливости тех имперских законов, которые якобы направлены специально против христиан. Однако употребление подобного аргумента нельзя рассматривать и как своего рода testimonium paupertatis — смысл в его употреблении, несомненно, был. Нам уже приходилось указывать на существование лояльных по отношению к империи традиций в христианской общине, и эта аргументация, несомненно, взывает к этим чувствам лояльности в христианской среде. Она теряла бы всякий смысл и всю свою значительность при отсутствии этой традиции и звучала бы просто насмешкой при существовании реального и постоянного гонения на христиан согласно апологетической формулировке. Тертуллиан более саркастичен в своих обличениях по адресу доброхотных податей милостыни для собственного избавления от опасности, указывая, что между милостыней и взяткой все же есть некоторая разница [135]. Совершенно своеобразный интерес представляет ссылка взяточников на обязанность христианина полагать душу за друга своего, как Христос положил свою душу за всех. Некоторые члены христианской общины подкупали римских властей не только ради себя, но давали взятки и за других христиан, довольно оригинально исполняя заповедь христианской любви. Эта подробность сама по себе указывает на присутствие довольно зажиточных элементов в христианской общине, которые, повидимому могли путем подобной благотворительности ставить в некоторую от себя зависимость более недостаточных из своих собратьев [136]. Для людей, которые могли расходовать суммы даже на избавление от опасности других, бегство, конечно, было менее приемлемым в экономическом смысле, чем израсходование части своих капиталов на страхование самих себя от опасности со стороны государственной власти.

Мы уже знаем, что эсхатологическая точка зрения смотрела на остальную часть мира, находящуюся вне общины верных, как на нечто нечистое, пораженное до своих корней идолопоклонством, и, естественно, что отступники от истинной религии, преклонившиеся перед идолами или изображением цезаря, становились тем самым изгоями в христианском обществе. Для Тертуллиана-монтаниста такое отсечение негодного члена было совершенно необходимым, „идолопоклонство" было „peccatum irremissibile", кардинальным грехом, возможным для христианина. На практике эта эсхатологическая нетерпимость значительно расплывалась — жизнь вносила в нее значительные поправки. Приходилось различать между отступниками добровольными и невольными. Одно время Тертуллиан был не прочь от некоторых послаблений в этом отношении [137], но став монтанистом, принял строгую ригористическую точку зрения. Но все же одно время он признавал за церковью право даже один раз после крещения отпустить этот тяжкий грех. Усилия сатаны могут быть посрамлены, прощение дано грешникам, превозносит практику exomologesis'a Тертуллиан [138]. Эсхатологическая горячка заставила его позабыть все сделанные им уступки, и непримиримость казалась ему только признаком его морального усовершенствования [139]. Можно думать, что и прежнее „заблуждение" Тертуллиана основывалось, главным образом, на общинной практике, а не на его собственном убеждении. Интересно, что вопрос о принятии в число членов общины вероотступников еще не ставился так остро, как он был поставлен в той же Африке в эпоху Киприана, когда отношение империи к церкви систематизировалось и началось преследование, специально устремленное против христиан. И эдикт папы Каликста и гневный ответ Тертуллиана имеют в виду, главным образом, не вероотступничество, в узком значении этого термина, а плотский грех. Это обстоятельство зависело от двух причин — от отсутствия систематического гонения, ставившего христиан в положение париев и уничтожавшего их юридически, о чем нам уже пришлось говорить, и, кроме того, от отсутствия особой строгости в христианских процессах.

Мы уже видели, что бегство и подкуп часто аннулировали опасность для христианина, но и в случае тюремного заключения христианин далеко не предоставлялся самому себе, а служил предметом особых забот со стороны общины. Находящаяся на свободе община, которая может заботиться об арестованных, служит новым доказательством того, что христианские процессы в данную эпоху носили обычно вполне индивидуальный характер и лишь в виде исключения имели своим объектом общину в целом. В случае заключения одного из своих сочленов христианская община выступала, как определенная организация взаимопомощи как духовной, так и материальной. Особенно плоть исповедника могла быть вполне спокойной [140]. И не только община, но и частные лица приходили на помощь арестованным [141]. Эта заботливость церкви и отдельных христиан об исповедниках и мучениках говорит об исключительном

положении, которое занимали они в церковной среде. Это было возможно при одном условии — при сравнительной редкости мученичества, которая влекла за собой целый ряд привилегий, состоявших, главным образом, в том, что мученик как бы становился центром религиозной жизни общины, из него исходили и духовные дары и он мог разрешать своих собратьев от их прегрешений, что часто было источником злоупотреблений. В последнем праве исповедников и мучеников можно видеть зародыш учения об opus operatum и индульгенциях с той только разницей, что источник преизбыточествующей благодати находился еще в частных руках и не был еще сконцентрирован в руках церкви. Заслуги исповедника перед господом были настолько велики, что он мог уделить часть своей благодати и своим собратьям. Выгода, таким образом, была обоюдной — община заботилась о мучениках и взамен получала от них особо благодатные дары — согласно завету евангелия [142]. Заботы общины о своих исповедниках иногда шли через край и делали сомнительным самое мученичество с точки зрения последовательного ригоризма. Тертуллиан рисует нам с обычной в таких случаях желчью почти что анекдотическую картину мученичества некоего Пристина [143]. Тюремное заключение Пристина было, очевидно, более чем свободным, если к его услугам были и ванны и все удовольствия жизни — атлет и воин Христа оказывался каким-то бонвиваном. Интересно также и стремление христиан поддержать стойкость исповедника вином — община стремилась к тому, чтобы иметь хоть какого-нибудь мученика, что вряд ли свидетельствует об изобилии мученических венцов и об особом стремленнии к ним в окружавшей Тертуллиана христианской среде.

Привилегии исповедничества и мученичества были настолько велики, что находились мнимые мученики-добровольцы, которые принимали на себя подобие мученического венца, чтобы побыть центром внимания всей общины. Можно думать, что право исповедников давать церковный мир отлученным было небезвыгодно и в смысле материальных прибылей. К таким предпринимателям от мученичества сходились за отпущением грехов всякие грешники, и в тюрьме начиналась чуть ли не настоящая оргия. Особенно любопытен в этом отношении чрезвычайно легкий доступ в тюрьму, что опять не вяжется с особым рвением римских властей в деле преследования [144]. Во всяком случае, в данную эпоху церковь довольно легко снабжала всех потерпевших ореолом мученичества, и среди христианской общины возникало даже своеобразное явление, которое на образном языке Тертуллиана носит любопытное название „iactatio martyrii [145]. В этом, по довольно пристрастному свидетельству Тертуллиана, был повинен Праксей, с таким успехом агитировавший против монтанизма в Риме. Явление, подобное „iactatio martyrii", могло возникнуть лишь при редкости мученичества и особой ценности, которая придавалась ему в глазах церкви, при чем второе зависело от первого. Таким образом, изображение гонений в тертуллиановой апологетике находится под сильнейшим влиянием не только скриптурарной традиции, но и попыток самого Тертуллиана превратить церковь христову в воинство христово с небесным императором во главе. Скриптурарные реминисценции и энтузиастический порыв к борьбе с царством тьмы запечатлеваются на страницах апологии и зависящей от нее истории. Действительность же была далека и от

скриптуры и от идеала — христиане преследовались лишь спорадически и, по большей части, индивидуально и по общим для всех жителей империи законам. Кроме того, и эти преследования часто смягчались жизненной практикой, как-то укрывательством от властей и прямой взяткой. Радикальная программа Тертуллиана разделялась немногими его единомышленниками из интеллигентской среды да, может быть, пролетарскими слоями христианской общины, которые, однако, увлекались не его религиозным ригоризмом, а мотивами социального недовольства. Проповедь радикалов, подобных Тертуллиану, не ограничивалась только пропагандой идеальной вражды к империи. У нее были и более конкретные пункты, которые в отдельных случаях могли вести к столкновениям с имперской властью на почве общегосударственного характера.

7

Связь жителя римской империи с государственным органом наиболее полно и отчетливо выражалась в трех отношениях: платеже государственных податей, участии в военной службе и занятии административных должностей разного рода. Во всех этих кардинальных вопросах, где связь между империей и ее населением имела реальный и чисто практический характер, действующая практика христианской общины и программа радикалов, подобных Тертуллиану, нередко расходились. Но если радикальные программы и не осуществлялись в действительности полностью, то они могли вести к выступлениям индивидуального характера, которые иногда представляли значительную опасность для общины, делая и ее ответственной в глазах римских властей за поступки отдельных ее членов. Кроме того, и само литературное распространение радикальных программ могло иметь роковое значение для христианской общины, побуждая государственную власть к принятию мер против антигосударственной пропаганды. Поэтому наличие такой пропаганды, обусловливая возможность судебного преследования против отдельных членов христианской общины, а в исключительных случаях и против общины в ее целом, переносило вину в отдельных столкновениях с империи на церковь и могло даже вызывать подозрительное отношение со стороны римских властей к христианству вообще. Подчеркивая это влияние радикальных программ на взаимоотношения империи и церкви, необходимо все же иметь в виду их малое распространение в широких слоях христианской общины, где их содержание привлекало к себе лишь религиозных фанатиков, не утерявших еще соприкосновения с ранне-христианской эсхатологией, и элементы революционного характера, связь с которыми не особенно привлекала к себе радикалов типа Тертуллиана. Не надо забывать и эсхатологического происхождения этих радикальных чаяний. Хотя эсхатологизм и стремился принять все более и более безобидный богословский характер, ему не удавалось окончательно вытравить следы своего революционного происхождения, и результаты радикальной проповеди, несмотря на свою иногда чисто религиозную форму, часто получали антигосударственную окраску.

В одном отношении программа Тертуллиана, как представителя радикалов, вполне соответствовала средней линии поведения христианской общины. Необходимость выплачивать государственные

налоги целиком признавалась Тертуллианом, и он даже стремился подчеркнуть большую честность христиан в сношениях с римским фиском [146]. Мы можем отбросить превознесение христианской честности, которое в виде морального превосходства христиан над язычниками проводится через все апологетические сочинения Тертуллиана и служит одним из их лейтмотивов, но у нас все же останется факт несомненной лояльности христиан в фискальном отношении. Завет Христа о воздаянии кесарева кесареви имел за собой чересчур много чисто наглядной изобразительности, чтобы на основании тех или иных соображений быть отвергнутым радикалами. Эта подчеркнутая честность в платеже налогов, конечно, должна предостеречь нас от мнения, что в христианской среде было много элементов социально-революционного характера, так как провозглашение подобной лояльности чрезвычайно мало подходит к носителям социального недовольства. Мы попадаем на почву совершенно иного характера, когда нам приходится выяснять отношение Тертуллиана к военной службе.

Прежде всего, если в аккуратном платеже налогов отношение к империи выяснялось до некоторой степени пассивно, то в несении военной службы это отношение становилось вполне активным. Приходилось принимать участие в целом ряде актов, тесно связанных с самим существованием империи, с ее религиозными и политическими установлениями. Военный характер самой римской империи, связь ее военной организации с особой самого императора, выражавшаяся в клятве in nomine imperatoris, требовавшейся с каждого отдельного солдата, еще более затруднял принятие лояльной позиции по отношению к империи со стороны христианина. Именно в этом пункте эсхатологический баланс христианской церкви особенно давал себя знать. Принятие воинского sacramentum знаменовало собой полную измену Христу, как небесному императору и вождю, и могло очень легко служить причиной самого реального идолопоклонства. Здесь, действительно, в корне разрушалась вся скриптурарная ономастика, противополагавшая земной βασιλεια небесную, парусию земного императора парусии небесного. Земной κυριος вступал в прямую конкуренцию с небесным. Земной Вавилон получал для себя слуг из участников Иерусалима горнего. И, может быть, нигде омертвение живой эсхатологии не чувствовалось более, как именно в этом вопросе. Сам Тертуллиан не дает никаких сомнений относительно укоренившейся в христианских общинах практики по отношению к военной службе. Звание солдата считалось вполне совместимым со званием христианина. Перечисляя полезные для империи занятия христиан, Тертуллиан упоминает и о военной службе — „et militamus“ [147]. Давая картину стремительного наполнения римской империи христианами, он замечает, что христиане наполняют и castra ipsa [148]. Нельзя никоим образом считать, что здесь говорит лишь апологетический пыл, стремление представить доказательства христианской лояльности во чтобы то ни стало, желание изобразить проповедание евангелия во всех концах земли или просто поглощение империи церковью. Создание христианской традиции о legio fulminata, которая приводится и Тертуллианом, говорит о том, что идея солдата-христианина сделалась как бы ходовой монетой в христианском обиходе, да и упоминания самого Тертуллиана о „Christiani laureati“, когда он рассказывал о вполне конкретном случае нарушения воинской дисциплины одним солдатом-христианином [149], показывает, что военная служба была совершенно заурядным явлением среди христиан.

Но если в самой христианской общине господствовал дух компромисса с империей и разрыв со старинной эсхатологической традицией, то Тертуллиан лично разрешал этот вопрос в совершенно противоположном смысле. В этом он был вполне постоянен. Еще не будучи монтанистом, он занимался разрешением этого вопроса и не только о возможности для христианина быть на военной службе, но и о принятии солдат в христианство [150] и относительно участия в жертвоприношениях и судебных экзекуциях. Ответ Тертуллиана ясен и прост — все это не подобает христианину [151]. Скриптурарный эсхатологизм с его делением всего мира на черное и белое, без каких-либо промежуточных цветов, вполне владеет Тертуллианом, производит резкий разрыв между идеалом и действительностью и ставит Тертуллиана в прямую оппозицию к установившейся у христиан практике. Здесь нам снова приходится считаться с присутствием у Тертуллиана двух традиций — общинной и компромиссной по отношению к империи, с одной стороны, и его личной, основанной на эсхатологической интерпретации действительности и отчасти на живом чувстве религиозного ригоризма. Эта последняя, несомненно, разделялась и другими радикально настроенными элементами в христианской общине. Эта часть радикальной программы далеко не оставалась чисто литературной проповедью, но вела к отдельным конфликтам с римской властью.

Один из таких конфликтов очень ярко описан Тертуллианом и дал повод к целому литературному выступлению с его стороны. Во время военного праздника один солдат-христианин отказался надеть венок и за это нарушение воинской дисциплины был ввергнут в тюрьму, где и дожидался решения своей участи [152]. Это повествование Тертуллиана крайне любопытно — можно думать, что перед нами довольно типичный случай христианского процесса. Нарушение общей воинской дисциплины ведет за собой вмешательство римской власти, и только потом, при расследовании сути дела, в качестве одного из побочных обстоятельств приходит и nomen Christianum. Ссылка на свою религию, как на основание для нарушения дисциплины, могла повлечь за собой и дальнейший административный розыск о секте, неприемлющей воинского звания, как это показывают дальнейшие опасения христиан. Этот конкретный случай дает больше для уразумения христианских процессов и их природы, чем все юридические формулировки, подставляемые Тертуллианом. Он очень определенен и резок. Другие нарушения общеимперских законов, как-то гражданской присяги, эквивалентной жертвоприношению капитолийским богам или поклонению перед гением императора, могут показаться, сравнительно с ними, более бледными, но именно в нем, как в увеличительном стекле, сказываются все особенности христианских процессов, в которых религиозное упорство могло служить одним из главных ингредиентов и тем самым создать впечатление, что дело идет о голом nomen Christianum. Отношение Тертуллиана к браваде легионера показывает также и на невозможность провести грань между принятием мученичества, как испытания, посланного богом, и намеренным стремлением к нему, осужденным церковью. Панегирик мученичеству, произнесенный Тертуллианом, легко мог повести и к сознательному обречению себя на мученическую смерть, что мы и видим в данном случае.

Для Тертуллиана это был живой пример приложения его теории на практике — тут, действительно, выступил подлинный miles Christi, который мог быть живым укором своим собратьям. Возможно, что Тертуллиан и вступил по этому поводу в жаркую полемику с общиной потому, что считал себя ответственным за поступок легионера, так как последний представлял своими действиями не только разительный контраст с общинной практикой, но и живой результат его проповеди. Возникшие в результате этой выходки прения среди христиан прекрасно иллюстрируют наше предположение, что поступок этого солдата очень трудно отделить от намеренного и сознательного стремления к мученичеству [153]. Рассказ Тертуллиана прикрывает собой и тот весьма большой значительности факт, что спорщики совершенно не подвергали сомнению возможность для христианина участвовать в военной службе, но только беспокоились о возможных результатах этого случая. Такая постановка вопроса свидетельствует опять-таки о том, что Тертуллиан создавал себе проблему там, где для самой христианской общины никакой проблемы уже не было, и, кроме того, дает нам наглядное представление о причинах, побуждавших римскую власть выступать против религиозных сектантов. Боязнь членов общины, что долгий мир будет нарушен, не только вскрывает причины таких выступлений, но и разрушает апологетическую легенду о постоянном и принципиальном преследовании только за nomen. Если община беспокоилась только о последствиях выходки легионера и даже не пыталась принципиально поставить вопрос о допустимости для христианина быть на военной службе, то для Тертуллиана наиболее важным было именно разрешение этого вопроса. Прежде всего он оправдывает легионера в том, что последний отказался надеть на себя венок, подводя ношение венков под растяжимое понятие об идолопоклонстве. Он несколько иронически рассматривает несение христианином военной службы с точки зрения возможности носить венок и объявляет своим противникам, что военная служба дозволяется „usque ad causam coronae“ [154]. Это ироническое позволение равносильно прямому запрещению, так как ношение в известных случаях венка считается Тертуллианом за необходимую принадлежность военной службы, и, кроме того, он рассматривает этот обычай лишь как одно из проявлений идолопоклонства, которое везде подстерегает христианина и особенно сильно развито именно на военной службе. Однако спокойная ирония быстро покидает Тертуллиана, и он разражается грозной тирадой против солдат-христиан и, следовательно, против самой христианской общины [155], что было только гласом вопиющего в пустыне и заклинанием умиравших уже идей. Перед нами знакомая картина — беспощадная борьба двух царств, земного Вавилона и горнего Иерусалима. У каждого из них свой император, своя присяга, свои обязанности. Militia Christi и militia diaboli должны стоять друг против друга в боевом строе. Старинная эсхатология решает Тертуллиану наболевший для него вопрос. Сама формулировка этого решения была антигосударственной и по существу, а для римских властей прямо подозрительной. Все эти толки о каком-то sacramentum, о враждебности римских vexilla царству Христа могли только показаться в высшей степени мятежническими римским властям и заставить их принять свои меры против воззваний с подобным содержанием. Хотя эти призывы и не затрагивали христианской общины в ее массе, но для государственной власти,

которой не было дела до партийных группировок внутри различных сект, они могли послужить достаточным основанием для производства энергичного розыска и дознания. Несмотря на эту радикальную проповедь, христианская община оставалась при своих прежних убеждениях. Самый поступок легионера не имел ничего специфически-христианского. Так же поступил, как рассказывает Тертуллиан, и один поклонник Митры, отказавшись надеть на себя венок [156]. Тертуллиан пользуется этим поступком ревностного митраиста, чтобы пристыдить воинов-христиан. Интересно, что снятие венка, само по себе, в силу религиозных убеждений не считалось чем-то революционным и в некоторых случаях разрешалось римской властью. Такой привилегией как раз пользовался митраизм, будучи религией по преимуществу солдатской. Тертуллиан принужден сознаться, что слуги диавола успешно подражают здесь слугам христовым [157]. Повидимому, римская власть, считаясь с распространением митраизма в солдатской массе, разрешала это нарушение дисциплины. Принципиально такая уступка была возможна и по отношению к христианам, но для Тертуллиана дело было не в ношении венка, а само поведение легионера после отказа надеть венок говорит о прямом отказе от несения военной службы, чрезвычайно похожем на дезертирство на почве религиозного фанатизма. Именно здесь и проходит грань между митраизмом, который ограничивался запрещением носить венок, и христианством, которое в лице своих наиболее ревностных адептов шло много дальше.

Это особенно ясно из антигосударственного разрешения Тертуллианом вопроса о том, что должен делать солдат, пожелавший принять христианство, — он рекомендует либо дезертирство, либо всяческие уловки, чтобы не впасть в грех идолопоклонства [158]. Такие уловки были вряд ли возможны на практике, и первый способ разрешения коллизии между религией и службой солдата был для него гораздо предпочтительней. Этот способ равнялся пропаганде дезертирства и, как таковой, не мог быть терпим в империи. Необходимо отметить, что он нашел своих сторонников. Слова Тертуллиана „ut a multis actum est“ указывают на его сравнительное распространение. Возможно, что здесь имел значение религиозный пыл неофитов, которые стремились как можно ближе приобщиться к источнику истины, но, может быть, есть и другое объяснение. Служба христиан в войске указывает лишь на то, что она не считалась неподходящей для христианина, но этим нисколько не предопределяется вопрос о популярности этой службы среди христиан. Разложение государственного организма империи, стремление уклониться от несения каких-либо государственных тягот, одинаково касавшееся и армейской службы, начинается в более позднюю эпоху, но его первые признаки могут быть приурочены и к более раннему периоду имперской истории. Использование источников христианского происхождения могло бы дать целый ряд новых указаний по этому вопросу. Распространение христианства есть само по себе один из этих грозных симптомов. В этом отношении христианство резко не выделяется из общего хозяйственного и политического перерождения страны и идет с ним нога в ногу, являясь не самой болезнью, а лишь симптомом ее. Приводимый Тертуллианом факт является тогда лишь одним из звеньев одной цепи явлений, одинаково свойственных и христианам и язычникам. Империя начинала изживать себя и для обитателей земного

Вавилона и для поборников горнего Иерусалима. Разница была только в том, что груз античности давал более чувствовать себя для приверженцев религий старых, а христианство было более свободно в этом отношении и, следовательно, более современно начинавшемуся декадансу. Невольные пережитки эсхатологизма оказывали здесь ему некоторую опору, которой не было у других социальных наслоений.

Можно думать, что отношение христиан к государственной и общественной службе строится по аналогии их отношения к службе военной. Христианская община в своей массе ничего не имела против компромисса с империей, а радикальные элементы и здесь пытались окутать империю мрачным покровом. Тертуллиан вскользь упоминает о том, что христианам не была чужда государственная и общественная служба — христиане, по его мнению, заполняют „tribus, decurias, palatium, senatum, forum“ [159]. В послании к Скапуле он пугает проконсула тем, что последний может увидеть среди преследуемых им христиан лиц видного общественного положения [160]. Правда, этим свидетельствам Тертуллиана нельзя придавать чересчур большого значения, так как они принадлежат к сильно декламационным частям его апологетики, но само возникновение среди христиан вопроса о возможности для христианина быть на имперской службе показывает, что у этого вопроса была и реальная подкладка. Тертуллиан свидетельствует о том, что в общине велись прения по данному поводу [161] и, исключая для христианина всякую возможность соприкасаться с идолопоклонством в любом виде, тем самым отвечает на этот вопрос потенциальным отрицанием, так как имперская служба была полна всяческими видами идолопоклонства. Конечно, если военная служба с требованием обязательной присяги in nomine imperatoris находила среди христиан охочих людей, уверенных, что они не уничтожают, не наносят ущерба своему званию христианина, то можно было сыскать почву для подобного же компромисса и на имперской службе. Сам Тертуллиан с его эсхатологической склонностью давать понятию idololatria возможно более широкое толкование дает казуистический ответ на этот вопрос — участие христианина в гражданской службе дозволяется при условии, если он не будет участвовать ни в каких церемониях, связанных с языческим культом, но на практике такое отправление государственных служб на манер ветхозаветных Иосифа и Даниила вряд ли было возможно [162], и сам Тертуллиан прекрасно знал цену своему мнимому дозволению.

Надо сознаться, что позиция радикалов по отношению к занятию христианами имперских должностей была очень сильна, но весьма сомнительно, чтобы этот вопрос имел актуальный интерес для христиан. Христианская община и по своему социальному составу не могла претендовать на значительную долю участия в имперском управлении и вряд ли особенно стремилась к нему. Омертвение государственного организма и просачивание частных интересов на место государственных началось и особенно ярко выразилось как раз в стремлении уклониться от участия в сложном бюрократическом механизме римской империи, и христианская пропаганда является в этом отношении одной из первых ласточек начинающегося государственного разложения. Трудно сказать, как участие в управлении оправдывалось в отдельных случаях рискнувшими на это членами христианской общины, но можно думать, что здесь приходили на помощь различные хитроумные

соображения, которые одно время были в большом ходу у гностиков, относительно того, что духовная жизнь не может быть запятнана по материальным причинам, что материя бессильна над духом и что чистому все чисто. Гностические мудрствования принадлежали, главным образом, наиболее образованным и зажиточным кругам христианских общин, из среды которых только и могли выйти люди, не отказывавшиеся от участия в жизни государства в качестве имперских чиновников или выборных властей в отдельных общинах. На почве таких гностических толкований и могли быть оправданы отдельные случаи участия христиан в государственной и общественной службе. Но если гностическая казуистика могла дать оружие в руки приверженцев компромисса, то эсхатология приходила на помощь радикалам, оживляя старинное противоположение между империей и церковью. Не только maculae idololatriae тяготеют над всеми potestates и dignitates, но они являются прямо враждебными рабам истинного бога [163]. Этот лейтмотив непримиримости, характеризовавший и принадлежащие лично Тертуллиану части его апологетики и определявший его отношение к мученичеству, одинаково проявляется и в оценке деятельности римских властей. У Тертуллиана есть мотивация и иного рода — жизнь христианина должна представлять собой подражание Христу, а Христос, которому особенно бы подобали dignitas и potestas, как раз и отказался от всякой земной власти, что является ее прямым осуждением [164]. Посредством этого реторического усиления и логической натяжки Тертуллиан получает прежнее эсхатологическое деление мира на две враждебных друг другу части, между которыми нет никакой середины — regnum dei и pompa diaboli. Что не принадлежит к первому, то неминуемо отходит ко второму. Только в одном случае уступка Тертуллиана имеет реальный характер — христианин может носить одежду, присущую его возрасту [165]. В ношении этих одежд и зоркий взор Тертуллиана не может усмотреть признаков идолопоклонства. Если предназначенная для христиан аргументация Тертуллиана покрывала каждую общественную и государственную службу maculis idololatriae, то языческим властям эта незаинтересованность христиан в управлении выставлялась, как признак их политической благонадежности [166], которая, однако, граничила с подозрительным космополитизмом. Получалось некоторое противоречие с утверждением того же Тертуллиана, что христиане заполняют присутственные места римской империи. Это противоречие объясняется, главным образом, декламационным характером этого последнего утверждения и тем, что у христиан не было особой тяги к имперской службе. В самом обращении к римским властям звучит уже упоминавшаяся нами нотка политической усталости и равнодушия, скрывающая под религиозным флером начинающееся политическое разложение. Нельзя вкладывать реальный смысл в находящееся под сильным влиянием стоической философии утверждение христианского космополитизма. И у стоиков идеал настоящего мудреца настолько разрывал со специфически земными интересами и настолько привязывал представителя настоящей мудрости к жизни мирового разума, что для настоящего последователя стоицизма не было никакой возможности войти в политическую и частную жизнь с ее мелкими интересами, и, тем не менее, всегда находилась подходящая система, где выяснялось истинное значение τὸ καθῆκον и τὰ προηγμένα и которая при случае позволяла стоикам выступать не только в качестве политических советчиков

или носителей политической оппозиции, но и прямо носителей власти. Такая же система средних добродетелей могла быть в любое время выработана и христианскими публицистами. Для Тертуллиана политическое воздержание представляло пока своего рода point d'honneur и возвышало христиан над виднейшими представителями языческой философии [167]. Как всякий христианский простец для Тертуллиана выше Платона или другого обладателя языческой мудрости, так как у этого простеца есть готовые и истинные ответы на вопросы о божестве и других тайнах мироздания, так и по своему политическому такту христианин выше Пифагора или Зенона. Горделивое сознание христианского превосходства так и сквозит в этом несколько наивном противопоставлении тиранических замыслов Пифагора и Зенона отсутствию стремления даже к эдильству у всякого христианина. И в своем тяжеловесном пикировании с карфагенским обществом относительно перемены торжественной тоги на скромный философский паллий Тертуллиан предвидит те упреки в политической бездеятельности, которые может навлечь на себя эта философская одежда [168], но интересно, что эти предполагаемые Тертуллианом упреки падают не на христианство, как на таковое, а на носителей паллия вообще [169]. Это обстоятельство показывает, что отказ от участия в государственной жизни не был явлением чисто христианского характера, а имел более широкое распространение. Философия также обосновывала это уклонение, и христианство было лишь одним из симптомов разложения империи, не выделяясь в этом отношении из общей тенденции той эпохи.

Тертуллиан знает и те упреки в ignavia, которые прилагались людьми, подозрительно относившимися к политическому отшельничеству, к политическим абсентеистам. Защита Тертуллиана против этого столь характерного обвинения ссылками на моральную деятельность христиан вряд ли была особо убедительной для язычников [170]. Из этого особенно ясно, какое положение занимало христианство по отношению к начинавшему проявляться бегству от государственной жизни. На смену прежней гражданской доблести начинало приходить то чувство к государственным делам, техническим выразителем которого служило словечко ignavia. II век римской империи, столь благополучный и блестящий, по утверждениям большинства современных историков, приносил не совсем соответствующие этой лестной характеристике плоды. Эта патриархальная пора римского цезаризма далеко не была такой благоприятной для развития общественных сил, как это обычно принято думать.

Кризис римской империи уходит своими корнями в эпоху Антонинов и Северов. Служба христиан в войске, полемика по поводу нее в христианской общине, спорадическое участие христиан в имперской службе, споры об этом среди христиан снова показывают всю шаткость апологетической концепции Тертуллиана, утверждающей юридическое бесправие христиан и принципиальную вражду к ним со стороны империи. Каким образом юридические изгои и моральные отщепенцы могли беспрепятственно служить в римской армии, а иногда даже принимать участие в государственном управлении? Концепция радикальной розни между церковью и империей, представление nomen Christianum, как о своего рода волчьем паспорте, исходила из рук радикальной партии среди христиан, выставлявшей на своем знамени старинный эсхатологизм и употреблявшей однотонные эсхатологические краски и для изображения исторической действительности. Свести историю церкви к сплошному мученичеству, кровь которого вопиет перед господом — так формулировалась задача радикальных историков церкви. Но повседневная жизнь плохо поддавалась этой эсхатологической препаровке — христианская община жила в империи, а не против нее, и только радикальная пропаганда возбуждала в отдельных случаях внимание со стороны римских властей и вела к административным дознаниям и христианским процессам, которые производились, однако, на общих для всех жителей империи основаниях. Эти же радикальные течения могли давать почву и для судебного следствия в случае выступления против христиан какой-либо социальной группы или отдельного лица.

8

Была и еще одна конкретная причина, которая могла лечь в основание судебного преследования против отдельных членов христианской общины. Она заключалась в христианской демонологии. Демонология, конечно, не представляла собой ничего специфически христианского. Миросозерцание Плутарха, Эпиктета, Аристида смирнского или Апулея насквозь проникнуто демонологизмом и при том иногда очень первобытного характера, что служит весьма ощутительным признаком разложения античной культуры под влиянием причин как и политического характера, так и постепенного просачивания восточных культов и попыток связать философию с религией. Если демонология привлекалась даже на помощь философии, то, спускаясь ниже, она сливалась с суеверием всякого рода, с магией, гаданием, заклинанием бесов или просто страстью к ношению всякого рода амулетов, употреблению tabellae defixionum. В частности Африка особенно выдавалась в этом отношении — на верхах африканского общества действовал знаменитый Апулей, старший современник Тертуллиана, про которого последний парадоксальным образом ничего не знает, в народных же низах процветало употребление и амулетов и заклинаний. Как и высшая, так и низшая демонология находила себе массу клиентов во всех слоях африканского общества. Именно представления о бесах всякого рода ложились в основание как и философских доктрин, так и суеверий самого различного характера. Занятие магией, которая не имела за собой каких-либо злостных целей, почти что не преследовалось римским правом, но самое определение ее характера в значительной степени зависело от римских магистратов и от отношения к ней со стороны окружающих. Процесс такого человека, как Апулей, показывает, что занятие его, даже теоретическое, давало плохую гарантию от судебного преследования. Христианская демонология, столь заметная в евангельских повествованиях, пышно цвела на фоне всеобщих верований в эти сверхъестественные силы. Она развилась в целую стройную теорию, обоснование которой занимает не последнее место в трудах Тертуллиана. Мир, по его представлениям, — жилище демонов, которые самыми разнообразными способами проявляют свою деятельность [171]. Христиане занимают особо привилегированное положение по отношению к этим демонам, докучающим людям. Только они могут уразуметь скрытое основание всякой магии, которая базируется на присутствии этих таинственных сил [172]. Тертуллиан всячески старается отгородить

христиан от упреков в „socia conscientia" с демонами и показать, что христиане находятся в обладании inimica scientia по отношению к демонам, но было бы большой ошибкой предполагать, что магия является только заблуждением для Тертуллиана. Она лжива для него только потому, что имеет дело с враждебными истинной религии силами, но не в гносеологическом смысле. Ее явления вполне реальны, хотя с ними и следует бороться за то, что они представляют собой ложь в противоположность вечной истине. Поход Тертуллиана против магии имеет, таким образом, не гносеологический, а онтологический смысл [173], и христиане имеют особую привилегию на исключительное властвование над демонами. Лукавый демон, пытающийся разрушить христианскую догму о загробном пребывании душ, о страшном суде и воскресении, наглядно показывает, в каком смысле Тертуллиан говорит о fallacia всякой магии и утверждает свою самую действительную реальность. Вражда христиан ко всякой магии может быть в лучшем случае названа анти-магией или сознанием в обладании могущественных средств против нее. Языческий читатель из подобных обличений магии мог вывести только то заключение, что он имеет дело с какой-то магией высшего сорта [174]. Этим самым борьба против магии становилась на весьма скользкую почву и могла вызвать обвинения в магии против самих ее обличителей.

Тертуллиан прямо присваивает христианам своего рода монополию в борьбе с демонами [175]. Борьба христиан с демонскими ратями как раз и подтверждает бытие этих злокозненных существ. Можно точнее определить и самый характер этой борьбы [176]. Она, повидимому, обычно сводилась к исцелению бесноватых и лиц, одержимых психическими заболеваниями, при помощи прикосновения или дуновения, но иногда это духовное врачевание принимало и более широкие размеры [177]. Эта деятельность христиан в значительной степени обращалась и на язычников, которые становились как бы пациентами христианских врачей. Тертуллиан тщательно оттеняет эту благотворную деятельность христиан [178], и власть христиан над демонами кажется ему самым подходящим аргументом для доказательства пользы от деятельности сынов церкви [179]. Репутация христианских врачевателей прочно укоренилась в языческой публике, и, возможно, что для некоторых членов христианской общины это врачевание представляло собой доходную статью. Тертуллиан отрицает это, но наличность упоминаний о praemium и mercеs довольно симптоматична. Нам придется упоминать об отрицательном отношении христиан ко всякого рода магам, кудесникам, астрологам.

Эта вражда не исчерпывается исключительно принципиальной борьбой за господство царства света над силами мрака,—здесь был элемент и профессионального соперничества между отдельными представителями этих прибыльных ремесел и целой кастой людей, заявлявших исключительные притязания на господство над всякой нечистой силой. Эти притязания христиан могли сильно раздражать лиц, составивших себе выгодную профессию из всякого рода кудесничества и тем самым вызывать доносы самого различного характера на членов христианской общины. Чудесная сила христова имени, находившаяся в пользовании христиан, вела к профессиональному соревнованию с бродячими заклинателями и гоэтами. Необходимо отметить и то обстоятельство, что Тертуллиан считает каждого христианина способным к борьбе с демонами и, следовательно, и к магическим действиям, в то время как среди язычников занятия ведовством носили более индивидуальный характер. Христианство монополизировало всю теургию в своих руках, изгоняя бесов во имя Христа, но должно было иногда чувствовать и всю опасность подобной монополии. Ему приходилось сталкиваться в этом отношении не только с частными лицами, но и с некоторыми жреческими корпорациями, как-то жрецами Эскулапа, божество которых тоже заявляло претензию на исцеление целого ряда болезней, среди каковых видное место занимали и психические. Присутствие волшебного имени „Иисус" в обширной папирологической литературе магического характера указывает на то, что и склонные к синкретизму язычники признавали его ценность, но там оно мирно уживалось с именами других божеств, имена которых считались также обладающими волшебной силой. Для строгих же христиан единственно оно имело значение и ценность. Только в этом и можно видеть разницу между языческой магией и христианской антимагией. В волшебной силе этого имени для Тертуллиана явно сказывается преимущество учения Христа над учением иных философов древности [180], и в этом отношении любой, даже захудалый христианин, превосходит всех языческих мудрецов [181]. Он вполне уверен в действительности магических экспериментов и даже предлагает карфагенским властям расправиться с таким христианином, который не сможет выгнать злого духа [182]. В предлагаемом Тертуллианом эксперименте грани между языческим и христианским заклинанием демонов значительно стерты. Нечистые демоны и в том и в другом случае обнаруживают свое присутствие,—только для христиан они заявляют себя, как daemones de vero, а для язычников — domini de falso. Надо согласиться, что разница не особенно ощутительна, а для язычника и прямо незаметна. И, тем не менее, именно здесь Тертуллиан и устанавливает границы между христианами и язычниками. Стоит только христианину сделаться procacissimus Christianus, например, заняться поставкой фимиама для языческих жертвоприношений, как обнаружится некоторая разница в поведении демонов: прежде они исчезали от страха, а теперь сделают то же самое по дружбе [183]. И тут наблюдатель язычник остался бы в очень затруднительном положении,— не будучи христианином, он не мог бы решить, почему демон соблаговолил исчезнуть — из страха ли перед христианином или из дружбы к нечестивому грешнику. Тертуллиан утверждает последнее, но более чем сомнительно, чтобы это утверждение обладало бы общезначимостью. Самый факт его упоминания о запятнавших себя каким-либо идолопоклонством христианах показывает, что и последние занимались экзорцизацией и мало чувствовали разницу между своими действиями и приемами своих более ригористичных собратий.

Несмотря на то, что демоны, по Тертуллиану, поддаются и языческим экзорцизмам, только с несколько различным эффектом и по несколько иным причинам, репутация христианских экзорцизаторов и врачей была довольно прочной в языческом обществе. Тертуллиан прямо перечисляет Скапуле удачные случаи христианских врачеваний [184]. Христианские врачи действовали не только среди vulgares, но, повидимому, приглашались, в случае надобности, и в дома более знатных особ, где и показывали свое искусство. Сомнительно только, что их искусство свидетельствовало об истине христианства

97

для их пациентов. Последние интересовались, по всей вероятности, христианами с медицинской точки зрения.

Трудно выяснить, чем занимались христианские врачи, кроме излечения бесноватых, какие именно medicinae выполнялись ими. Они пользовали укусы скорпионов, столь распространенные в Африке [185]. Но, кроме этого, у нас нет дальнейших конкретных указаний на их практику. Тертуллиан описывает лишь легальные, с его точки зрения, способы христианского врачевания, которые прославляли христианскую религию. Недаром он упоминает о чудесных результатах христианской медицины почти во всех своих сочинениях апологетического характера. Но это прославление христианского искусства имело и свою обратную сторону. Главным его средством было призывание Христова имени и молитва, что в глазах язычника равнялось простому заклинанию с магической силой. Это казалось еще более вероятным благодаря тому, что, кроме упоминаемых Тертуллианом легальных способов лечения, существовали и незаконные для христианского правоверия. По всей вероятности, христиане синкретистического направления и желавшие извлечь экономическую пользу из своей религии злоупотребляли теми средствами, которые Тертуллиан считал преимущественным достоянием христиан, соединяли при своей деятельности христианские элементы с языческими, употребляли имя Иисуса вместе с именами языческих божеств, смешивали христианские молитвы с чисто языческими заклинаниями, производя к тому же свое лечение за плату и этим стирая разницу между языческим заклинанием и христианской молитвой. А, между тем, и сам Тертуллиан и другие христиане были уверены в особой силе своих молитв и формулировали сознание своего превосходства в довольно опасных терминах. Римское право допускало совершение магических обрядов с доброй целью, как-то для обеспечения жатвы, но некоторые утверждения христиан могли поставить перед римским магистратом или просто перед городской толпой весьма трудную задачу определения целесообразности христианских молитв для общественного блага. Тертуллиан утверждает благодетельность аскетических упражнений христиан, как-то предотвращение засух [186], но рядом с этим не только грозит языческой толпе и римским властям бедствиями за выступления против христиан, но и ссылается на якобы имевшиеся в действительности факты, как неурожай при президе Гилариане, когда погибли мученической смертью Перпетуя и Фелицитата, недавно прошедшие ливни и грозы. В ответ на такие указания могли раздаваться и те крики языческой толпы во время катастрофических бедствий, о которых упоминает Тертуллиан, и, наконец, могло произойти и прямое вмешательство государственной власти против злокачественных магических действий, предпринятых христианами. При этом те люди, профессиональные интересы которых были как бы ущемлены христианами, — гадатели, маги, жрецы могли выступить в качестве активных подстрекателей и агитаторов. Тут уже были недействительны увещевания Тертуллиана, что эти несчастия посылаются христианам, как предостережение, а язычникам, как наказание [187].

Магия всегда тесно сливалась с религией в начале развития последней, составляя невытравимый элемент в обрядах и молитвах высших религий. На этих высших ступенях развития религии она становилась более частной, принимала менее общественный характер, оставляя элементы общественной магии в наследие религии, но

и у частно-магических действий, а в некоторой степени, и у общественно-религиозных оставался признак некоторой двуликости, способности обращения и во зло и в добро. Этой общей участи всякой магии не избежала и христианская религия, поскольку в ее обрядах и молитвах фатально заключался магический элемент и связанные с нею частно-магические действия. Далеко не у всех могли видеть глаза и слышать уши, чтобы уловить столь ясную для Тертуллиана разницу между языческой и христианской борьбой против всякой нечистой силы. Апологет требовал невозможного у своих противников, и с чисто практической точки зрения они даже были более правы, чем он.

Мы можем даже установить, что христианство имело на себе отпечаток магизма в глазах язычников. Тертуллиан увещевает женщин-христианок не вступать в браки с язычниками, и некоторые из его аргументов имеют для нас совершенно особый интерес. Говоря о вкушении освященного хлеба перед принятием пищи, Тертуллиан замечает, что у мужа язычника может сейчас же явиться подозрение [188]. Эта недоверчивость мужа язычника проявляется и при совершении женой крестного знамения или удаления ею чего-либо нечистого [189]. Сомнительно, чтобы Тертуллиан высказывал свои соображения совершенно без всяких оснований и, если он предвидит в результате некоторых обрядов возможность обвинения в магии, то из этого можно вывести только то заключение, что в напитанной магизмом атмосфере того времени христианские обряды легко принимались за обряды магического свойства. Если же с ними связывались такие представления, то они разделяли судьбу всех магических обрядов и могли одинаково толковаться то в хорошую, то в дурную сторону.

Сюда присоединялось еще одно обстоятельство — большинство христианских молитвенных собраний и религиозных церемоний носило характер мистерий и эта их таинственность еще усугубляла магическую репутацию, тяготевшую над ними. Нам уже приходилось упоминать о нелепых выдумках, касавшихся христиан, и здесь надо только отметить, что все эти обвинения в убийстве детей, кровосмешении по самому своему существу относились к области магии, так как именно ей постоянно приходилось прибегать к самым страшным, противоестественным обрядам и церемониям. Индивидуальный и запретный характер магических обрядов, которые группировались около развитых религий, находил себе особенно адэкватное выражение в дикости и извращенности своей обстановки и связанных с ними действий. Римское право в качестве оснований для обвинения в злостной магии признавало участие в sacra nocturna не освященных долговременной традицией, и христианские sacra как раз подходили под это обвинение. У них не было традиции, достаточной для римских властей, и они часто совершались в ночное время. Тертуллиан считает преступлением для христианина выдавать секреты христианских мистерий [190]. Если мы примем во внимание, что Тертуллиан защищает христианство от языческих инсинуаций указанием на тайну, соблюдаемую при всех мистериях и в которую невозможно проникнуть непосвященным, то нам станет ясным, какую роль могла сыграть при анти-христианских выступлениях эта таинственность. Тертуллиан склонен настолько преувеличивать соблюдение прикровенности при изложении основ христианского вероучения, что, даже говоря о грехе ветхозаветных прародителей и об изобретении первой одежды, он

указывает на таинственность этого предания [191]. Если для Тертуллиана существовали arcana в таком сравнительно безобидном пункте и при соблюдении им полушуточного литературного изложения, то легко представить, как могли затемняться для язычников другие стороны христианства, как религии.

Поэтому мы должны отметить еще одну причину столкновений между христианами и язычеством в римской империи, которую всего лучше было бы охарактеризовать, как христианский магизм. Этот христианский магизм, уверенность в существовании которого среди язычников можно считать несомненной, мог влиять на положение христиан в двух отношениях. Прежде всего, он мог вызвать прямое вмешательство государственной власти по обвинению христиан в злостной магии. Неприязненное отношение к разного рода магам и волшебникам действительно существовало среди правительственных кругов Рима. Дион Кассий, который сам был видным представителем римской провинциальной администрации, отрицательно относится к магам и гадателям. Фиктивный диалог Мецената с Августом, излагающий в несколько сенатской окраске политические идеи этой эпохи, признавая, что государь должен назначить своих собственных гадателей, указывает, что маги, равно как и те, кто выдает себя за философов, часто подстрекают очень многих к переворотам [192]. Люди, прикрывающиеся этим последним именем, причиняют, по мнению Диона, много бедствий и целым народам и отдельным лицам. Конечно, Дион принимает во внимание, главным образом, политические устремления магов, которые не были распространены у христиан, но вряд ли римская власть хотела и имела время разбираться во всех этих тонкостях. Кроме того, надо заметить, что все эти рассуждения Диона покоятся на идее охранения национального культа, что входит в программу идеального правителя. У этой идеи нет чисто религиозной подкладки и ее мотивировка носит несколько отвлеченный морализирующий характер. По мнению Диона пренебрегающий этими культами не может как следует почитать и ничего другого. Таким образом, религиозное почитание служит как бы предварительным упражнением в почитании политическом, которое несомненно было нужно в ту эпоху, когда императорский дом стал именоваться „domus divina“, а сам император стал „sanctissimus“, „sacratissimus“, „numen praesens“ и стал автором „τῶν θείων γραμμάτων“. Кроме того, новые культы вводят новые партийные образования, а эти партии, по мнению Диона, наименее приличествуют монархии. Вся эта программа носит решительно неблагоприятный для христиан характер и при своем, хотя бы частичном, осуществлении влекла бы за собой целый ряд неблагоприятных для них последствий, будучи основанием для обвинений в магии, crimen laesae majestatis и участии в недозволенных партиях. Как будет видно, христианские радикалы в особенности могли дать римской полиции материал для возбуждения двух последних обвинений.

Но христианский магизм мог вызвать обвинения против христиан и со стороны частных лиц, а также провоцировать к активным вступлениям языческую толпу, подогреваемую агитацией жреческих корпораций и профессиональных гадателей и целителей. В особенности Африка с широким распространением суеверия и горячим южным темпераментом давала широкий простор для подобной

погромной агитации. Эти выступления власти, общества и отдельных лиц против христиан касались как и радикальных, так и умеренных христиан и влекли за собой применение общих положений римского права о злостной магии.

9

Мы видели, что радикальная группа в христианской общине имела свои воззрения на участие христиан в военной и государственной службе, свои представления о взаимоотношениях империи и церкви, которые выливались в определенную историографическо-апологетическую традицию, свою оценку мученичества, как необходимого ингредиента в предуказанной свыше истории Нового Израиля. Общий фон, на котором развивались эти радикальные воззрения, носил эсхатологический характер. Особенно в одном отношении эсхатологизм праздновал полную победу по всей линии — в прямой оценке римской империи со стороны радикалов. Здесь оживала старинная скриптурарная традиция, питаемая то религиозным фанатизмом, то стремлениями социально-революционного характера. Старые чаяния новой земли и нового неба, суда над нечестивцами, воскресение мертвых, тысячелетнего царства праведников отливались в определенные литературные формы, накапливали революционный энтузиазм в низах христианской общины. Сам Тертуллиан не был сторонником прямого действия, его эсхатологизм находил свое выражение в литературной работе, но и у него еще довольно ясно раскрывается смысл и значение старых революционных символов, стыдливо прикрываемых богословскими толкованиями и умолчаниями. Конечно, Тертуллиан достаточно римлянин, чтобы заметить культурное значение римской империи и romanitas [193], но признание „romana dignitas“ заволакивается у него представлениями совершенно иного рода, которые пользуются этим возвеличением славы Рима только для того, чтобы показать силу и крепость последнего врага истины на земле. Тертуллиан способен даже к реторическому описанию культурных начинаний, проводником которых была римская империя [194]. Но это описание так изолировано, что едва ли в нем можно видеть больше простой реторической игры, уснащенной идиллическими ссылками на сад Алкиноя и розовые цветники Мидаса. Можно отметить только одну черту этого литературного упражнения — его крайнюю благонамеренность и лояльность. Тертуллиан прекрасно умеет иронизировать над „Romanitas omni salus“ и, если б в нем жила некоторая доля социально-революционного протеста, он сумел бы найти ей соответствующее выражение даже и в шуточной форме и увидеть за садами Алкиноя и Мидаса нечто совершенно другое, вроде пауперизма больших городов и экономического истощения населения. Он совсем не упоминает об этом врожденном зле римского цезаризма и этим показывает, что его эсхатологические громы против римской империи основаны больше на скриптурарной традиции, чем на ожидании социального избавления. Если, тем не менее, в радикальной эсхатологии Тертуллиана звучат еще мотивы революционной апокалиптики, то это объясняется религиозным зилотизмом самого писателя и еще не успевшим вполне остыть жаром эсхатологизма.

В этом отношении Тертуллиан является типичным интеллигентом, вырабатывающим на основании старых традиций программу, но

возлагающим ее осуществление на бога. Поэтому социально-революционный эсхатологизм переходит у него в эсхатологизм церковно-религиозный, ожидание господства обездоленных переходит в ожидание торжества церкви над империей. Эта новая фаза развития эсхатологизма вполне соответствует главным положениям его апологетики, выразившимся в утверждении принципиальной вражды между империей и церковью и его идее о militia Christi, противостоящей militia Caesaris и вытекавшем из этой идеи превознесении мученических подвигов воинов Христовых. На этом основании церковно-религиозный эсхатологизм представляет собой заключительный аккорд литературной деятельности Тертуллиана и вместе с этим и завершение программы его единомышленников. Его деятельность зиждется на эсхатологических предпосылках и ими же она и заканчивается.

Несмотря на отсутствие прямо революционных призывов в тертулиановой эсхатологии, ее семя все же могло попасть и на благоприятную для социального протеста почву, что и случилось в дальнейшей истории африканской церкви. Римская власть не ошибалась, когда обращала свое внимание на христианскую эсхатологию, и пыталась проникнуть в сокровенный смысл проповеди о наступлении царствия божия и финальной катастрофе всего мира. Проповедь подобных Тертуллиану радикалов представляла несомненную опасность для христианской общины и при том опасность, исходившую не от империи, а из недр самой церкви.

От Тертуллиана не ускользает, однако, и капиталистический характер римской империи. Она служит для него воплощением земного маммона, борющегося с царством Христа. „Sors temporum"—земной жребий был благоприятен для римлян. Он „regna dispensat, et nunc penes Romanos eam summam tanquam pecuniam de multis hominibus exactam in unam arcam congregavit" [195]. Это представление о римской империи, как об огромном денежном резервуаре, крайне любопытно в устах христианского апологета, показывая на какую меркантильную точку зрения мог иногда становиться этот религиозный ригорист. Получается впечатление, что мы имем дело с представителем какой-то враждебной империи капиталистической организации, которая с завистью смотрит на денежные средства Рима. Если для римлянина существенным признаком Imperium Romanum была „perennitas", то у Тертуллиана, напротив, звучат угрожающие нотки по адресу империи и ее вечность подвергается определенному сомнению [196]. Христиане должны только терпеть и выжидать, упражняясь в одной из самых кардинальных христианских добродетелей — в терпении [197]. Самой характерной чертой этого христианского терпения, которое вместе с „fides" появилось на земле, является нежелание приступать к определенно враждебным действиям против римской империи [198]. Тертуллиан, очевидно, повторяет возникавшую среди некоторых слоев христианской общины мысль об action directe, чтобы немедленно ее отвергнуть. В этом сказывается скриптурарность его эсхатологизма, которая не дает ему возможности развернуться в революционный протест. Мысль о прямом выступлении против Рима была, по всей вероятности, высказана в маловлиятельных пролетарских слоях христианской общины и была отвергнута не только католиками-епископалистами, но и подобными Тертуллиану радикалами, у которых социально-революционный эсхатологизм перешел в церковно-религиозный. Само отсутствие постоянного и принципиального гонения на христиан повлияло на эту эволюцию и заставило враждебных империи радикалов встать на точку зрения их основной антитезы: imperium — ecclesia и возложить на небесные силы разрешение этого противоположения. Социально-революционный протест старинной эсхатологии обратился в скриптурарно-церковное будированье, принимавшее у радикалов резкие и отчетливые формы. Потому только божество является верховным судьей между империей и церковью [199]. Несмотря на твердое отрицание прямого действия, радикалы вполне уверены, что карающий божий меч опустится на грешную и отвергнутую богом империю [200]. Вряд ли можно принимать всерьез уверения Тертуллиана о печали христиан, знающих страшную тайну финальной катастрофы и заранее сожалеющих об участи своих врагов. Как мы увидим, Тертуллиан скорее способен к смакованию суровой расправы над язычниками, чем к смиренному оплакиванию их несчастной доли. Его „doleamus" по адресу Рима есть только вынужденный комплимент по адресу проконсула и очень похож на простое пролитие крокодиловых слез. У язычников тоже есть свое терпение, но не к богу, а ко всяким языческим мерзостям и потому их ожидает более чем незавидная участь в виде вечного огня [201]. Целый ряд бедствий, случившихся до Скапулы и во время его правления над Карфагеном, представляют собой только первые признаки финального катаклизма [202]. Возможно, что христианская община и возносила свои молитвы с искренним желанием хоть бы на время предотвратить страшный конец, но Тертуллиану гораздо более по душе было возвещение этого конца, чем мольбы об его отсрочке. Если таковы были желания общины, столь похожие на ее молитвы за императора и за целость империи, то сам Тертуллиан при обсуждении соответствующего места молитвы господней прямо упрекает тех христиан, которые чересчур усердно молятся „pro mora finis" [203]. Христианскому радикализму было гораздо ближе желание „maturius regnare", чем молить о какой-либо отсрочке конца. Но расхождение между радикалами и сторонниками компромисса с империей было все же весьма относительным в этом смысле. И те и другие стояли на точке зрения скриптурарного ожидания, но не активного действия, и разница была только в том, что одни желали возможно более сократить срок этого ожидания, а другие ничего не имели против и длительного существования империи. Ненавистные Тертуллиану маркиониты шли много дальше ортодоксов и пытались отбросить все мессианистические надежды, как мечты о царстве святых и о воскресении мертвых, будучи в этом отношении единомышленниками многих гностиков, которые, подобно валентинианам, толковали догму о воскресении аллегорически. Но христианский радикализм особенно ретиво стоял на страже скриптурарной эсхатологии, хотя и приобретшей сравнительно узкий церковный характер. Тертуллиан настойчиво отстаивает права бога-творца против отрицавших надобность поклонения ему маркионитов, так как существование этого иудейского, по учению Маркиона, бога тесно связано со всеми эсхатологическими надеждами [204]. Перед нами происходит разложение старинной эсхатологии, принятой первохристианством в наследство от иудейства. Ортодоксы удерживают ее в церковной традиции, но относятся к ней совершенно платонически, радикалы

делают из нее фетиш и с нетерпением ждут обещанного, превознося христианское терпение, как тормоз против революционных выступлений. Еретики же и гностики разных сортов церемонятся с эсхатологией очень мало и, в связи со своим терпимым отношением к империи, либо отметают ее совсем, либо толкуют ее аллегорически. Это различное усвоение эсхатологических преданий идет совершенно параллельно с принятием более или менее враждебной позиции к Imperium Romanum и в этом открывается социальный характер возникновения эсхатологических образов христианства. Этот социальный характер раннего эсхатологизма не успел еще вполне затушеваться у Тертуллиана. Terrena et caelestia выступают у него в пестром смешении, и земное далеко не всегда отходит на задний план перед небесным [205]. Отречение от мира имело вполне определенные формы, выливаясь в скриптурарно-эсхатологическую вражду с римской империей. В своих насмешках над христианами, которые желают иметь и заботятся о своем потомстве, Тертуллиан язвительно заявляет этим чадолюбцам: теперь последние времена и не время заботиться о поддержании империи с ее сложным государственно-бюрократическим, хозяйственным и религиозным аппаратом, тем более что, по писанию, весь этот аппарат должен быть враждебен ко взыскующим нового Иерусалима [206]. Таким образом, мы имеем дело с эсхатологическим отрицанием всякой деятельности на пользу государства, которое не мыслится иначе, как враждебной христианству силой. Invitatio ad caelestia равно avulsio a saeculo.

Догма о воскресении мертвых точно так же имеет социально-революционные основания, постепенно обращаемые в пользу церкви взамен угнетенных империей элементов [207]. Докетизм, спиритуализация и аллегоризация эсхатологии были делом наиболее вросших в империю кругов христианства, которые желали вытравить иудаистическо-революционный момент в христианстве, и поэтому под поверхностью теологических прений и контроверз скрывается борьба революционных и компромиссных элементов в церкви. Гностики были последовательнее католиков. Они старались совершенно обезвредить революционную эсхатологию, отчасти отбрасывая ее совсем, отчасти давая ей совершенно иное спиритуализированное толкование. Католическая церковь удерживала эсхатологию в ее телесном, иудаистическом обличье, но в своей массе была очень далека от выполнения каких бы то ни было эсхатологических требований и, тем самым, давала почву для всяческих недоразумений, будучи принуждена теоретически хранить эсхатологическое предание, а in praxi обессиливать и затушевывать его. Христианский радикализм твердо хотел сохранить телесность и осязательность эсхатологизма. Гностическое воскресение не имело всей конкретности, которая требовалась эсхатологической традицией и потому с полемическим жаром отметалось радикалами [208]. Чем больше у Тертуллиана пафос конца, чем подробнее эсхатологически-скриптурарные реминисценции, тем в более мрачных и враждебных христианству красках расписывается им римская империя. Где начинается эсхатология, там окончательно выцветают и умирают самые легкие и поверхностные оттенки дружелюбия к Риму. Именно здесь чрезвычайно рельефно сказывается влияние, оказанное эсхатологической традицией на ту картину взаимоотношений империи и церкви, которую набрасывает в своей апологетике Тертуллиан. Воскресение

мертвых имеет безусловно враждебный смысл для имперской власти [209]. Предписанная Христом норма о воздаянии кесарева кесареви имеет смысл только тогда, когда враги Христа еще не повержены ему под ноги. Аллегорически же воскресший еретик, соблюдающий эту норму и сохраняющий приятельские отношения с римскими властями, является чем-то бессмысленным для Тертуллиана. Когда христиане облекутся в новые нетленные тела, на земле будет новая власть и, кроме нее, не будет иной [210], поучает Тертуллиан христианских модниц, заботящихся о „corruptilibia“, об украшении своего тела вместо того, чтобы готовиться к восприятию нового тела.

Христианский милленаризм особенно ярко выразил социально-революционный характер воскресения плоти и царства верных. Несмотря на то, что в данную эпоху он становился все более и более ненужным придатком в учении католической церкви, Тертуллиан пытается сохранить его во всем великолепии и заманчивости [211]. Эти хилиастические надежды становились обременительными для епископальной церкви и спускались в христианские низы, которые упорно не желали расстаться с этим solatium ultimum, оставшимся им во время церковного обмирщения. Такие представители христианского радикализма, как Тертуллиан, сохраняли хилиастические чаяния и этим значительно затрудняли положение католиков, давая обильный материал для догадок и расследований римской полиции, которая не могла оставаться равнодушной при толках о новом regnum, да еще не на небесах, что тоже могло внушать подозрения, а на земле. Милленаристические надежды поддерживались не только скриптурарной традицией, но и визионерством. Тертуллиан уверяет, что даже язычники были невольными свидетелями таинственных видений небесного Иерусалима, который до времени таится на небесах перед своим явлением на земле [212]. Однако хилиазм Тертуллиана уже не носит социально-революционного характера. Подобно его эсхатологизму он приобретает характер церковный. Победа над царством тьмы, услады горнего Иерусалима — все это выпадает не на долю труждающихся и обремененных, а на долю церкви Христовой, которая восторжествует над империей цезарей [213]. Здесь вся программа апологетики Тертуллиана, все ее содержание, весь ее пафос и конечная цель. Все совершается по предуказанию свыше—saeculum теснит церковь своими гонениями и искушениями, пока не истощилось терпение ее небесного владыки, пока молитвы святых не достигли его слуха. История не может быть иною, и действительность сливается с творимой легендой о непрестанной борьбе двух исконных антагонистов — церкви и империи. История христианства укладывается в определенную эсхатологическую схему — трагического противоположения imperium — ecclesia. Социально-революционные чаяния, завязавшиеся кругом иудейских войн, сплели основные нити этого драматического сценария, и соответственно этой коренной антитезе писалась апологетическая история христианства. Напряженная социальная борьба, бывшая отражением реальных чаяний пригнетенных масс, после того как церковная организация заняла место взбаламученного революционного движения, стала стилизованной действительностью христианской историографии. Завязавшийся между обоими членами скриптурарной антитезы поединок ждал своего рокового разрешения — „Clamant ad dominum invidia animae martyrum sub altari. Quonam usque non ulcis-

ceris, domine, sanguinem nostrum de incolis terrae“ [214]. Здесь уже нет каких-либо желаний пойти на компромисс и как-нибудь отсрочить финальную катастрофу. Эсхатологический заряд ждет своего разряжения, и потрясающая картина того момента, когда знак Сына Человеческого прорежет небесную твердь и начнется расправа со всеми врагами верных, рисуется Тертуллиану во всей своей конкретности, в которой римская власть могла, пожалуй, не только усмотреть те crimina, обвинения, в которых обычно предъявлялись к христианам, но и считать доказанным odium generis humani со стороны христиан [215]. Нетрудно видеть, что это необходимая развязка скомпанованной им исторической картины и что сама история взаимоотношений церкви и империи есть только действие трагедии, начало и конец которой коренятся в скриптурарной эсхатологии. История должна быть преображена, чтобы выполнить реченное и заполнить установленные рамки исторической драмы. Эллинский ад ожил благодаря дыханию иудаистической ненависти и злобы. Ecclesia Christi попирает своей пятой Imperium Romanum.

ГЛАВА II

Genus tertium

1

Обработка исторической действительности при помощи скриптурарно-эсхатологических мотивов создавала ортодоксальную историю христианской церкви, своего рода творимую легенду, которая должна была стать подлинной реальностью благодаря возраставшему авторитету епископальной церкви. Создавался трагический образ мучимой и гонимой с самого своего основания церкви, которая, несмотря на все преследования, все же превозмогала и побеждала грешный и неправедный мир, олицетворенный в виде нечестивой римской империи. Этот образ предназначался для запечатления и канонизирования εἰς ἀεί. Но этим вовсе не исчерпывалась задача апологета. Раскрашенное контрастными цветами эсхатологии прошедшее предъявляло целый ряд требований и к настоящему. Если история на глазах апологета упиралась в tempora ultima, если страшный последний день приближался с каждым быстро-текущим часом, то и действительность должна была быть соответствующей этим последним временам. Задача историографа влекла за собой задачу моралиста и бытописателя.

Результаты деятельности историка и бытописателя должны были быть строго аналогичны. Если только критический и недоверчивый взгляд исследователя может выделить из-под густой эсхатологической окраски реальную картину взаимоотношений христианской церкви и римской империи, то необходимо такое же напряжение испытующего взора, чтобы строго различать между est и debet esse в описании христианского быта, которое нам дает апологет. Как эсхатологизм дал нам вместо изображения мирного сожительства христианской общины и языческой империи картину драматической борьбы между castra diaboli и castra dei, так и вместо мирного житья христиан в римской империи, как в социально-экономическом целом, мы имеем перед собой поспешное отречение последних праведников на земле от гниющего в своих беззакониях грешного мира. Однако реальная действительность не может быть изгнана совершенно, тем более что и апологетические цели часто заставляют хвататься за нее, как за последнее спасение, и потому вместо изображения ecclesia Christi, отделенной китайской стеной от imperium Caesaris как морально, так и экономически, мы часто находим черточки, говорящие о теснейшем

сожительстве имперской и церковной организаций и гневное негодование апологета на растущую деморализацию внутри христианской общины и строгие предписания о том, каков должен быть ее уклад в последние дни. Мы видим перед собой, с одной стороны, утверждение, что истинный христианин toto genere отличен от закоренелого язычника, а с другой—достойные лучшего успеха усилия провести резкую демаркационную черту между христианской нравственностью и языческою, между христианским образом жизни и языческим. Постоянство и видимая тщета этих усилий заставляют нас сильно усомниться в самом существовании такой границы, которая так необходима апологету при изображении приближения последних времен, и, таким образом, мы и здесь оказываемся лицом к лицу с тривиальной действительностью.

Genus tertium почти что владеет всем миром, его небесный владыка Христос [1], как и подобает перед всемирной катастрофой, возвестил свою благую весть всему миру. Это не император-насильник, как римский Цезарь. Власть его шире власти земного императора, его земное владычество уже разорвало тесные рамки римской империи, его империя оказалась универсальнее римской. Идея всемирности римской монархии, ее эйкуменальная значимость получила свое дальнейшее развитие [2]. Тертуллиан не ограничивается этим голым указанием на отсутствие таких племен, которым не было бы проповедано христианство, а ставит это всемирное распространение христианства и в более конкретную связь с могуществом римской империи [3]. В этих утверждениях надо отметить прежде всего исполнение эсхатологического пророчества о том, что перед вторым пришествием Сына Человеческого евангелие будет проповедано всему миру, иначе говоря, эсхатологическую подмалевку современной Тертуллиану действительности и, затем, нотку горделивой эсхатологической оппозиции против римского владычества, подчеркиванье большей власти небесного христа по сравнению с властью земного цезаря. Первое влечет апологета к целому географическому экскурсу в область распространения христианства, где он, очевидно, перебирает все известные ему племена римской империи и даже граничащих с нею стран. Здесь мы находим и парфян, и мидийцев, и эламитов, и иудеев, и гетулов, и сарматов, и даков, и германцев, и римлян, и скифов, и жителей Месопотамии, Армении, Египта, Африки, Галлии, Британии, Черноморского побережья, Азии, Каппадокии, Памфилии, Испании [4]. Откуда и каким образом могла возникнуть эта поучительно-политическая география? Конечно, Тертуллиан руководился здесь не какими-либо статистическими данными, основанными на племенном определении тех христиан, с которыми ему приходилось иметь дело. Также лишено вероятности и предположение, что Тертуллиан взял свои сведения из переписки африканской церкви с другими церквами или от коммерческого мира, толкавшегося на карфагенском рынке. Мы имеем дело с упражнением на заранее данную и определенную тему. Подобно тому, как Деяния апостольские резким штрихом очерчивают нам распространение христианства по горизонту римской империи, давая нам теологический комментарий к известному fait accompli, так и Тертуллиан выполняет задачу обрисовать распространение христианства перед грядущим концом мира. Он просто перечисляет все известные ему племена — и библейских эламитов, и заклятых врагов Рима парфян и, когда истощается его запас географических

и этнографических сведений, просто-на-просто и довольно наивно захватывает в сферу христианского влияния даже какие-то еще сокрытые от взора современных ему географов племена и неизвестные им острова. Поэтому статистическая ценность этих сведений чрезвычайно мала — Dichtung здесь до того вытесняет Wahrheit, что бедная истина лежит здесь вовсе не в географии, а в психологии и приемах апологета.

Но, кроме этой эсхатологической географии и этнографии, в переполнении римской империи христианами, по изображению Тертуллиана, есть и еще одна сторона, которую мы охарактеризовали как политическую. Рассмотрение этой политической стороны тоже не лишено некоторой поучительности. Интересно, что обвинения в захвате империи христианами исходят, по свидетельству Тертуллиана, с языческой стороны [5]. Правда, тут дело идет не о горизонтальном, племенном распространении христианства, а об его захвате римского общества по вертикали, но, как мы уже сказали, у Тертуллиана на первом плане должна для нас стоять манера письма, а не самые сведения, так как только приемы нашего автора дают нам надежный путь к уразумению его ценности, как исторического источника. Откуда идет представление относительно „obsessio civitatis“? Если оно, действительно, принадлежит языческим оппонентам Тертуллиана, то, конечно, ценность этих сведений сравнительно велика и христианство в лице Тертуллиана может торжествовать в своем победоносном шествии. Но вот перед нами торжествующий возглас самого Тертуллиана — „Hesterni sumus et vestra omnia implevimus, urbes, insulas, castella, municipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum, sola vobis reliquimus templa“ [6]. Здесь демонстрируется доказательство правильности христианской веры, исходящее от самой заинтересованной стороны. Это убеждение христиан в своей собственной распространенности иногда принимает несколько дидактический оттенок: христианство представляется как религия большей части каждой общины (civitas) [7]. Перед нами снова эсхатологическое в своем корне представление об общине чистых праведников среди закоренелых грешников, как и следует быть перед концом мира. Евангелие уже возвещено везде, и нет места на земле, куда бы не пали благодатные семена истинной веры. Таким образом, это представление о заполнении империи христианством оказывается свойственным не языческим оппонентам Тертуллиана, а самой христианской апологетике, и мало того, что практикуется ею, как определенный литературный прием, но и употребляется, как любимая картина, которая подчас обращается в прямую угрозу „amissione civium“ [8]. Эта картина своего рода политической забастовки, христианского secessio несомненно навеяна эсхатологическими представлениями и даже эсхатологической практикой некоторых христианских общин, бежавших со своими епископами в пустыню, когда, по их вычислениям, начинал приближаться последний день. Иногда угроза принимала совершенно противоположный характер — на место amissio civium выступает oblatio civium, для которых не хватит ни меча, ни усердия грозных гонителей. Так случилось с Аррием Антонином в Азии [9], так может случиться и со Скапулой, поведение которого по отношению к христианам порицает Тертуллиан. Но и в том и в другом случае изображение массы христиан только ловкий аргумент в искусных руках апологета, навеянный эсхатологическими представлениями

о последних временах и стремлением показать чудесность возникновения христианства, а не реальная действительность. Поэтому у нас нет возможности на основании данных Тертуллиана хотя бы приблизительно определить численность и распространение христианства в римской империи. Истинное положение дела скрывается от нас не только пренебрежением античных писателей к более или менее точной статистике, но и манерой Тертуллиана оперировать представлениями эсхатологического характера и постоянно подставлять их на место реальных. Эсхатологический ренессанс влечет за собой стилизацию действительности, а эта стилизация постепенно ведет и к искажению подлинной исторической реальности, при чем это искажение в иных случаях становится вследствие освящения традицией чем-то реальным и несомненным в глазах тех, у кого недостаточно развита историческая перспектива. Так апологетика становится историей, а творимая легенда на место действительности. При таких условиях наш исторический интерес должен ставить не столько вопрос, что говорит Тертуллиан, а как и зачем он это говорит, и историческая истина лежит не в содержании самих высказываний Тертуллиана, а в их характере, и только после определения этого характера можно говорить об их содержании. Только тогда христианская история обнаруживает свои апологетические черты и из-за этой толщи апологетических напластований проглядывает историческая действительность.

2

Кампем преткновения для всякой эсхатологии является живая и повседневная реальность. Тертуллиану, как бытописателю, очень хочется представить христианскую общину в виде подлинной общины святых, окруженной житейским взбаламученным морем, и в своих общих риторических декламациях он считает отличительной чертой христиан, как таковых, их высокую мораль, столь отличающуюся от обычной языческой. Эта отвлеченная и риторическая оценка не выдерживает соприкосновения с действительностью, и бытописание мало-по-малу переходит в моральную проповедь, ведущуюся иногда с сильным раздражением и пафосом. Эта проповедь, заранее обреченная на неудачу благодаря все возрастающему в ней эсхатологическому давлению, представляет собой попытку провести резкую черту между христианской церковью и языческим обществом, установить грань между царствием Христа и владычеством цезаря. Но лик этой проповеди направлен к смерти, так как всякая эсхатология есть оценка жизни с точки зрения грядущей смерти и суда, но сама жизнь рано или поздно становится между проповедью о смерти и самой смертью и властно заявляет свои права. Общая норма христианской жизни, определяемая Тертуллианом, как раз отмечает эту двойственность эсхатологической проповеди. Licet convivere cumethnicis, commori non licet [10], замечает Тертуллиан и этой нормой открывает путь целому ряду компромиссов даже в своих собственных моральных предписаниях.

На долю христианской веры остается почти немыслимая задача — пройти целой и незапятнанной в мире, зараженном с головы до ног идолопоклонством, совершить невозможный прыжок из вполне определенной культурной и социальной обстановки. Стоит только вспомнить всю многозначность и растяжимость понятия „idololatria“, чтобы

ожидать крушения утлого кораблика веры на каждом шагу. Эти постоянные крушения корабля веры, в которых нам служит порукой все возрастающая раздражительность проповеди и обличений Тертуллиана, и указывают нам на постоянную и коренную связь христианства с язычеством, которую тщетно пыталась разорвать самая грозная и последовательная эсхатология. Как только Тертуллиан допускает „utensilium communio“ [11], так все его эсхатологические убеждения и угрозы начинают терпеть значительный ущерб. Сейчас же выступает на сцену безжалостная действительность, и дерзко смеется над всеми громами и молниями эсхатологии. Тертуллиану пришлось уже ограничивать количество допускаемых utensilia при решении вопроса о том, можно ли христианам носить венок, и нельзя сказать, чтобы его решение отличалось большой убедительностью. Аргументация Тертуллиана, что венки придуманы врагами рода человеческого — демонами и употребляются при празднествах в честь идолов, то-есть тех же демонов, могла быть направлена с одинаковым успехом и против употребления многих других вещей и, таким образом, употребление последних явилось бы весьма подозрительным. Метод Тертуллиана в борьбе с жизнью был заранее обречен на неудачу.

И в борьбе против еретиков, отрицавших необходимость и спасительность мученичества, Тертуллиану пришлось столкнуться не столько с еретическими кознями и злохитростями, как с самой обычной cupiditas vivendi у христианских простецов [12]. И в агитации за сохранение целомудрия, в борьбе против второго брака Тертуллиан опять встречается с чисто практическими и житейскими соображениями. Он сам прекрасно сознает сущность аргументации противников, или, вернее, те конкретные жизненные препятствия, с которыми ему приходится бороться [13]. Поскольку епископальная церковь уходила от эсхатологизма, она все более и более вступала в вполне сознательный компромисс с окружавшим ее языческим миром и, в этом смысле, становилась обязанной своим происхождением не иудейскому мессианизму, а эллинистическо-римской культуре II и III веков. Именно в культурном компромиссе, а не в эсхатологической напряженной борьбе черпала епископальная церковь свою силу. Ренессанс эсхатологизма у Тертуллиана неминуемо вел его к разрыву с соглашателями, разрыву тем более сознательному, что никто другой, как он, ясно и отточенно, в классической форме, очертил права и притязания церкви на вселенскую истину. Этот разрыв лежал не в плоскости догмы, а в плоскости совершенно реальных отношений и быта, складывавшихся в практике епископальной церкви. Вообще при сложении епископальной церкви догма служила лишь внешним покровом, который прикрывал определенное социальное содержание, и эта ее историческая бездейственность нигде не сказалась так выпукло, как в монтанистской ереси. Все удары Тертуллиана направлены не против определенной догмы, но против привычек, укоренившихся в массе психиков-католиков [14]. Multitudo psychicorum представляла собой чересчур плотную и непроницаемую массу, чтобы поддаться впечатлению от самых страшных картин, обрисованных в бурной эсхатологической проповеди. Тертуллиан не мог сохранить абсолютность своих требований даже по отношению к тем, кто соглашался с требованиями более строгой морали. По отношению к целому ряду обычных прегрешений „in negotiis, in officiis, in quaestu, in victu, in visu, in auditu“ [15]. Тертул-

лиан указывает на заступничество Христа и считает, что такие грешники могут оставаться в лоне церкви. Только peccata irremissibilia лишают верующего предстательства Христа и извергают согрешивших из спасительного лона церкви. Нельзя сказать, чтобы даже Тертуллиан-монтанист мог in praxi резко отделить свою паству от грешного язычества. Епископальная церковь шла еще дальше и путем ослабления покаянной дисциплины все шире и шире открывала свои объятия и для самых страшных, по мнению монтанистов, грешников. Только об этих крайних точках морали и пределах морального падения и шел спор. Так церковная практика разрывала грозные эсхатологические представления и срывала все вехи, отмечавшие конец христианства и начало язычества. Отделение христианства от язычества, о котором так часто любит упоминать Тертуллиан в своих язвительных выпадах против языческого общества и имперской власти, есть нечто мнимое и не соответствующее реальности. Оно вовсе не дано в действительности, а задано, как тяжелая задача, лежащая на плечах моралиста, которую он и пытается выполнить вопреки не только существующему в нечестивой империи, но и вопреки господствующему быту епископальной церкви.

3

Наиболее интересным для нас вопросом является то или иное влияние христианства на производственные и коммерческие отношения данной эпохи. Прежде всего надо удержаться от чересчур поспешных обобщений в этой области. Надо помнить, что непосредственный интерес Тертуллиана в этом отношении устремлен на жизнь такого индустриального и коммерческого центра, каким являлся Карфаген, один из наиболее мощных эмпориев римской империи. Но, тем не менее, даже и тот фрагментарный материал, который имеется в нашем распоряжении, бросает некоторый свет на способы того экономического деления, которое желал провести апологет между церковью и империей, а также и на реальное существование этого деления. Кроме того, характер некоторых суждений Тертуллиана дает нам возможность сделать кое-какие заключения о социальном составе карфагенской общины, которая может, до некоторой степени, служить прототипом и образцом христианской общины в крупном торговом центре римской империи. Тертуллиан приводит обвинение, выставлявшееся язычниками против христиан: „infructuositas in negotiis“ [16]. Он опровергает его длинной тирадой, в которой сводит различие между язычеством и христианством в экономическом отношении почти что к нулю, выставляя вместо него какие-то туманные соображения из области морали [17]. Христиане, по его словам, бывают в лавках, толкаются на рынках, базарах, форуме, занимаются и земледелием, и ремеслами, и торговлей, одним словом, совершенно не гнушаются язычниками и составляют почти-что ничем не выделяющуюся часть карфагенского общества, с которым они нераздельно связаны и пищей, и одеждой, и прочими житейскими потребностями. Невольно является вопрос — где же эта пресловутая infructuositas, о которой якобы толкуют язычники? Конечно, Тертуллиан здесь является заинтересованной стороной, не очень-то стесняющимся в своих средствах адвокатом и ритором, но у всякого риторства есть свои естественные пределы, за которыми самая искусная и самая софистическая аргументация теряет свой смысл и убедительность. Если софистика была возможна в вопросах исторических и юридических, то она становилась очень плохим орудием там, где ее неправильность демонстрировалась как бы на каждом шагу. Утверждать, что христиане принимают участие во всяких делах и постоянно вращаются во всех публичных местах, в то время как этого не было на самом деле — значило высказать полное пренебрежение к своим адресатам и вообще к читающей публике. Поэтому можно думать, что Тертуллиан вполне прав в своих утверждениях, тем более что за это говорят и соображения априорного характера, не позволяющие вырвать какое-либо социальное образование из его среды, и морально-экономические соображения самого Тертуллиана, с которыми нам придется иметь дело. Если это так, то откуда же могло появиться высказанное Тертуллианом обвинение? По этому поводу можно высказать два предположения: прежде всего подобное обвинение, конечно, не являлось официальным, и Тертуллиан, по обыкновению несколько ретушируя действительность, чересчур его обобщает, затем, если это обвинение высказывалось только определенными кругами языческого общества и, может быть, даже отдельными лицами, то для этого могли быть и некоторые основания в самом характере строя христианской общины, как экономической ячейки, которые могут быть выяснены в результате внимательного анализа.

В самых общих чертах эти основания могут быть сведены к следующему: христианская община епископальной церкви представляла собой сильную финансовую организацию, экономическое значение которой все время возрастало. Эта финансовая организация стремилась сконцентрировать в своих руках средства ее сочленов, эволюционируя от кассы взаимопомощи, которой заведывал епископ с диаконами, до подобия банковой организации, во главе которой стоял тот же епископ с подвластным ему клиром. Мы уже видели, что в вопросе о смешанных браках между богатыми христианками и язычниками немалую роль играло стремление общины оставить капитал для циркуляции внутри самой общины. Уже в разрешении этой проблемы, к которой нам еще придется вернуться, сказалось стремление христианского капитала к иммобилизации внутри христианской общины, и нам придется встречаться с подобными же явлениями и в других областях христианской жизни. Поэтому среди карфагенских менял, ссудчиков, даже крупных банкиров могло сложиться искреннее убеждение в „infructuositas“ христиан. В этом могли быть убеждены и крупные жреческие корпорации, не чуждавшиеся банкирского дела и коммерции. В этом смысле центр тяжести интересующего нас вопроса лежал вовсе не в общественной „бесплодности“ христиан, а в их бесплодности для определенных экономических групп, и недовольство этих последних могло подать повод к энергичным опровержениям со стороны Тертуллиана, который был очень не прочь победоносно разбивать такие обвинения, нелепость которых можно было продемонстрировать публично и тем самым дискредитировать обвинителей.

Общий принцип, посредством которого Тертуллиан пытается внести известную регламентацию в экономическую жизнь христианской общины, заключается в понятии идолопоклонства — idololatria. Это крайне растяжимое понятие является в его руках чем-то всеобъемлющим и универсальным. Все, что так или иначе относится

к этому главному преступлению человеческого рода, является запрещенным для христианина [18]. Таким образом, принцип религиозного характера должен руководить всей экономической жизнью христианской общины, и нам следует проследить какие изменения в экономике предполагает произвести на основании этого принципа Тертуллиан. Прежде всего под прямое запрещение подпадает производство идольских изображений [19]. С первого взгляда кажется, что подобное запрещение является чем-то само собой разумеющимся и что оно не могло внести какие-либо существенные изменения в экономическую жизнь христианина. И, тем не менее, оказывается, что дело было вовсе не так просто. У христианской общины не было ясного сознания, что делание идолов является совершенно невозможным для христианина. Тертуллиан жалуется на то, что люди, занимавшиеся фабрикацией идолов, допускались даже в число клириков [20]. Если мог произойти подобный скандал, ясно, что далеко не все христиане считали такое занятие за пагубу для души и, может быть, раздавались даже голоса в защиту этих fabricatores и artifices. Тут может быть только одно предположение, что в среде христианских ремесленников, которых это запрещение касалось непосредственно, были серьезные мотивы хозяйственного характера, чтобы этому запрещению воспротивиться. Античный политеизм и полидемонизм имел свое собственное индустриальное окружение в виде большого количества ремесленников, которые занимались изготовлением идолов для крупных и мелких храмов, домашних божниц и, наконец, для целей магического характера. Кроме того, эти же ремесленники изготовляли и другие предметы, необходимые для культа. Состав этих ремесленников был крайне пестр — там были и представители того ремесла, которое мы бы назвали художественным — Kunstgewerbe, и рядовые ремесленные мастера. Карфаген со своими храмами Эшмуна-Эскулапа, Juno Caelestis был, несомненно, крупным центром такого производства, которое удовлетворяло как и более изысканному вкусу состоятельных кругов населения, так и примитивному вкусу часто очень фанатичного в делах религии простого африканца. Это ремесло, по всей вероятности, работало и на экспорт внутрь африканских провинций, которые выписывали для своих храмов произведения карфагенских ремесленников. Христианство, как религия, не могло создать около себя такого производственного базиса, как языческий политеизм, так как и вкус потребителей был более примитивен, а, главное, и сам христианский культ был более однотонен и менее разнообразен, чем языческий. Поэтому, если даже и самый рядовой ремесленник мог почувствовать себя очень задетым требованиями Тертуллиана, то тем более чувствовал себя выбитым из колеи представитель художественного ремесла или владелец ремесленной мастерской, связанный иногда целыми заказами и поставками. Вряд ли христианский клир рекрутировался из среды маломочных и слабых экономически элементов — в его ряды мог гораздо легче войти человек обеспеченный, либо из ремесленников с артистическим пошибом, либо из содержателей мастерских, поскольку, конечно, члены ремесленной среды входили в состав духовенства. Если и вся эта отрасль ремесла противилась требованиям Тертуллиана, то во главе оппозиции стояли как раз зажиточные элементы этой отрасли, входившие подчас в среду самого клира.

115

Последовательное приложение религиозного принципа к хозяйственной деятельности христиан не могло ограничиться только запрещением производства идолов — религиозная культура политеизма давала жизнь не только фабрикации идольских изображений, но целому ряду производств, связанных с отправлением политеистических культов. Проведение ригористической точки зрения повело бы в своем конечном результате к полному осуждению и отрицанию всей античной культуры, одной из сторон которой и является политеизм, т.-е. к полной эсхатологизации всей действительности, к делению последней на два непримиримых между собой мира, из которых один должен быть уничтожен грядущим катаклизмом. Такое деление по самому своему существу является чем-то мгновенным, возможным только на высшей точке социального кипения и совершенно неприложимым на более или менее длительный промежуток времени. Поэтому Тертуллиан, желая преподать практические и жизненные советы членам христианской общины, ограничивается только наиболее явными, по его мнению, случаями проявления „идолопоклонства“ среди христиан - ремесленников и, прежде всего, касается таких ремесленных производств, которые имеют непосредственное отношение к политеистическому культу, как — украшению храмов, жертвенников [21]. Запрещения такого рода, которые падали на целый ряд ремесел, должны были, конечно, наткнуться на еще более яркую и резкую оппозицию, чем это было в вопросе о делании идолов. Тертуллиану прекрасно известны главнейшие препятствия в борьбе с идолопоклонством на экономической почве и главный аргумент, на который опираются противники экономической дифференциации христианства и язычества — „necessitas exhibitionis“. В борьбе Тертуллиана с этим аргументом наиболее ярко выступают свойства нашего апологета, как экономиста. Прежде всего он требует изменения в характере производства всех этих отраслей ремесла. Все эти художники и ремесленники, как-то „abbarius tector“, „pictor“, „marmorarius“, „aerarius“, „caelator“ [22] могут найти себе другие занятия, как штукатурку стен, починку крыш, цистерн, производство шкафов вместо деревянных изображений идолов. Все такие безобидные производства могут, по мнению Тертуллиана, вполне заменить прежнюю направленную на служение идолам хозяйственную деятельность, благо, существует столько же человеческих искусств, сколько человеческих похотей. Если обычно Тертуллиан склонен толковать термин „idololatria“ в расширительном смысле, то здесь, в области экономики, ему приходится сужать этот смысл — если нельзя служить идолопоклонству, то дозволяется послужить человеческой похоти и вырастающим из последней роскоши и честолюбию. В этом и состоит утешение, преподносимое апологетом ремесленнику-христианину: роскошь и честолюбие еще более часты, чем суеверие [23], рассуждает Тертуллиан, и потому золочение башмаков, выделка блюд и чаш, даже венков, при интенсивности работы может вполне заменить выделку предметов, употребляющихся при идолослужении. Эти уступки в значительной степени сводят на нет все грозные диатрибы Тертуллиана. В самом деле, какое ручательство могло быть у ремесленника, что все эти предметы послужат похоти, а не идолам? В лучшем случае здесь дается некоторая возможность субъективного утешения, но никак не объективная гарантия. Однако Тертуллиан не ограничивается

областью чисто конкретных запрещений и позволений—ему не чужды и абстрактно-экономические рассуждения. Он прекрасно понимает экономический сдвиг, который постигнет представителя художественного ремесла, если последний спустится до уровня простого ремесленника, и он находит средство помочь беде — уничтожить убыточность перехода от художественного ремесла к простому. На положение, что „de mercedibus et manus pretiis interest", у него есть уже готовый ответ—„Minor merces frequentiore actu repensatur". Как видно, ремесленное производство, столь сильно представленное в христианской общине, привело и к выработке экономической теории о том, что меньший заработок на каждой сделанной вещи компенсируется количеством произведенных вещей [24].

Ее наличность у столь мало желающего считаться с действительностью и погруженного в эсхатологические категории Тертуллиана достаточно показывает всю силу ремесленно-производственных тенденций в христианской общине и довольно рельефно оттеняет состав последней. Повседневная и тусклая экономика упорно прорывает блистательный эсхатологический фон. Если выроснее из синкретистической культуры римской империи христианство так мало оказывается в состоянии повлиять на экономическую жизнь тех социальных слоев, из которых оно рекрутировалось, то этим создается почва для своего рода экономической и религиозной казуистики. Трагизм положения Тертуллиана в том и состоит, что он, посылая лежащему в немощи и грехах saeculum проклятия, принужден даже для обоснования этих эсхатологических громов и молний опираться обеими ногами на этот же saeculum с его сатанинскими прелестями.

Обличая языческие игрища, христианин принужден изучать античную культуру, постоянно пользоваться „instrumentis ethnicalium litterarum" [25]. Немудрено, что в связи с необходимостью для христианского апологета пользоваться таким мутным и подозрительным источником, возникает сложный и больной вопрос о возможности для христианина посещать языческие школы или выступать в них в качестве преподавателя. Любопытно, что Тертуллиану, как типичному интеллигенту и книжнику представляется совершенно невозможным отрицательное разрешение первого вопроса [26]. Эсхатологическая ткань снова разрывается — христианство даже идейно оказывается вросшим в языческую культуру — divina studia базируются на saecularia. Понятно, почему социологическая действенность эсхатологических идей оказывается здесь совершенно ничтожной. Эсхатологическая идеология представляет собой достояние революционных народных масс и принципиально исключает всякого рода studia, как divina, так и saecularia, сжигая их, как лава, на своем пути. Конечно, у ней есть свои программы и манифесты, но все это представляет собой частью пену движения, частью поверхностные попытки зафиксировать его сущность. Не то со скриптурарным эсхатологизмом. Он должен разрешать все вопросы, даже такие, где его позиция оказывается явно невыгодной. Посещение языческих школ и университетов — явный грех по части соприкосновения с языческим миром и даже больше — явное идолопоклонство, если мы вспомним тесную связь языческой школы с культом, и, тем не менее, Тертуллиану приходится капитулировать почти без всяких оговорок. При такой уступке грешному миру несомненно нужно какое-нибудь оправдание, и тут на помощь приходит чрезвычайно мало гармонирующая с эсхатологизацией действительности казуистика. Христианину достаточно знать всю глубину языческой лжи и заблуждения, чтобы до некоторой степени застраховаться от этой ядовитой инфекции [27]. Но, если христианин может быть учеником, то ему совершенно не подобает быть учителем. „Professores litterarum" так же мало терпимы, как и какие-нибудь „ludimagistri". Нельзя сказать, чтобы аргументация Тертуллиана в этом пункте отличалась особой ясностью, если не принять во внимание, что в некоторых случаях своей деятельности преподаватели языческих школ были более связаны с культовой стороной языческого просвещения, чем ученики [28]. Возможно, что движущим мотивом этого тонкого различения было следующее обстоятельство — несомненно, что в общине все же организовывалась своя школа и свое преподавание и была нужда в сведущих лицах для выполнения преподавательских функций. Поэтому приходилось смотреть сквозь пальцы на посещение языческих школ христианами — только таким образом могли образоваться кадры ученых специалистов, но было очень нежелательно отпускать этих специалистов для преподавания в языческой школе. В христианской среде уже образовался круг своих писателей и литераторов [29], также были необходимы преподаватели для катехетических школ и своего рода ученые агитаторы и пропагандисты. Языческая школа, посещаемая и язычниками и христианами, против чего не протестовал и Тертуллиан, представляла более широкое и выгодное поле для деятельности ритора или софиста, чем чисто христианская, и это обусловливало некоторый отлив ученых специалистов в ее стены, что, конечно, не могло не вызвать соответствующей реакции со стороны заинтересованных кругов христианской общины, изо всех сил старавшихся уничтожить анемичность своей конфессиональной школы. Отсюда и проистекает двойственность тертуллиановой позиции к „ratio docendi" и „ratio discendi" и ее слабая логическая оправданность.

Такое же сплетение моментов религиозных и экономических мы находим в отношении Тертуллиана к астрологии и сходным с ней профессиям. В отношении христианской общины к этим профессиям мы не находим полной определенности и очевидности. Тертуллиан упоминает о том, что недавно в общине нашелся защитник подобных занятий [30]. Из этого указания Тертуллиана совершенно ясно, что можно было встретить христианина, не брезговавшего астрологией не только в силу экономической необходимости, но и совершенно сознательно отстаивавшего свое право заниматься ею. Для Тертуллиана вопрос об астрологических занятиях христианина решается совершенно бесповоротно и притом в религиозной плоскости. Все эти „sophistae, aut Chaldaei, aut incantatores, aut coniectores, aut magi" не могут быть терпимы в христианской общине [31]. Действительно, существовала необходимость чисто религиозного порядка, которая не позволяла руководителям христианской общины спокойно смотреть на такие сомнительные занятия со стороны членов христианской среды. Занятия астрологией и другими сродными ей профессиями могли носить более или менее вульгарный характер, — приняв во внимание распространенность оккультных потребностей в эпоху Тертуллиана вообще, а суеверный характер африканца в частности, мы можем составить себе представление

о количестве всяких гадателей, волхвов, кудесников, заклинателей, предлагавших свои услуги на карфагенских базарах и площадях. Все эти профессии, приносившие, в зависимости от большей или меньшей ловкости их представителей, тот или иной заработок, не могли в случае чисто ремесленного их отправления оказать существенное влияние на жизнь христианской общины, хотя, конечно, весьма мало соответствовали религиозному содержанию христианства, как учения. Можно думать, что в борьбе с этой вульгарной астрологией дело обстояло благополучно только в теории, — на практике едва ли можно было отстранить христианского простеца от такой сравнительно легкой и часто достаточно прибыльной профессии, тем более что в сознании рядового христианина само христианство могло служить особенно могущественным средством при всякого рода чарованиях и волхвованиях.

Совершенно иной характер носило занятие астрологией и всяческим колдовством, если оно практиковалось в крупном масштабе. Здесь вступал в силу мощный и причудливый процесс синкретизации религиозных, философских и магических представлений, который мы находим, с одной стороны, у Апулея, а, с другой, у гностиков. Таким образом, открывался простор для образования отдельных от католической церкви общин и сект, которые в своих градациях совершенно сливали христианство с синкретистическими религиями перерождавшейся античности. Возникавшая, таким образом, опасность грозила общине в целом и во время ожесточенной борьбы против гностицизма за свою собственную социальную целостность вожди христианской церкви должны были, конечно, всеми силами протестовать против столь погибельных для верующего занятий. Как это ни парадоксально, но именно эта борьба против верхушек приспосабливавшейся к христианству магии и астрологии давала наиболее плодотворные результаты для церкви — изощренные хитросплетения гностиков были „zu vornehm“ для рядового христианина и вследствие своей запутанности и раздробленности обладали чересчур малым кругом действия в социологическом смысле — здесь борьба шла либо против индивидуумов, либо против таких общин, которые были очень невелики, как социальные тела, в то время как в борьбе против вульгарной астрологии духовные руководители христианства имели дело со своего рода мелким бесом, который отнюдь не выставлял какой-либо теоретической программы, а постоянно ускользал от гибели в форме мелкой повседневной обыденщины, властно заявлявшей о своих неоспоримых правах на существование.

Но существовала и иная плоскость, в которой магизм был неприятен для христианского клира — под экономическим углом зрения христианский клир, обладавший знанием догмы и обряда, заменил собой по отношению к верным все магические и колдовские профессии, взял на себя удовлетворение не только религиозных, но и оккультных нужд каждого христианина. Пусть средства и приемы и, наконец, даже их теоретические и догматические обоснования несколько отличались, — в экономическом разрезе здесь господствует полная аналогия. Христианское духовенство стремилось стать полным монополистом в этой области и потому желало устранить всякую возможность конкурентной борьбы, забрать в свои руки удовлетворение всех духовных нужд члена общины, каким бы характером эти нужды ни отличались. Это также вело к исключению всякой магии и астрологии из числа подобающих христианину занятий и к их включению в список запрещенных профессий.

Принципы морального характера также не остаются без влияния на экономичеекую жизнь общины. По весьма понятным причинам христианину воспрещается сводничество — lenocinium, воспрещается ремесло фехтмейстера—lanista [32]. Эта моральная мотивация не дает ничего специфически христианского и звучит в унисон и с поучениями языческих философов и моралистов. Трудно сказать, насколько успешны были призывы Тертуллиана, направленные в эту область. Сама необходимость этих призывов показывает, что в христианской среде встречались лица, причастные к этим профессиям. Но особенно сурово относится Тертуллиан к профессиям, связанным с цирком, театром или амфитеатром. Здесь выступают соображения как и морально-просветительного характера, не являющиеся особенно специфическими для христианства, так и принципы религиозного порядка. В самом деле, может быть, нигде культовые элементы античной культуры не выпирают так наружу, как в представлениях и зрелищах театрального характера. Для человека, так упорно вращавшегося в эсхатологических категориях, как это делал Тертуллиан, подобные зрелища должны были действительно представляться какими-то бесовскими игрищами или праздниками сатаны. Если христианину не подобало даже и взирать на такие непотребства, то тем менее мог он выступать в них в качестве сознательного участника. Обличения Тертуллиана становятся острыми и причудливыми, когда ему приходится иметь дело с этими непристойными для христианина занятиями. Рубцы, полученные гладиатором, кажутся ему искажением лица божия, каким-то дерзновенным своеволием со стороны человека [33]. При обличении ремесла циркового наездника Тертуллиан прямо вводит нас в насыщенную человеческими страстями атмосферу карфагенского цирка, которая так небдолимо влекла к себе падкого до зрелищ и впечатлительного африканца. Цирковый наездник для Тертуллиана — возбудитель толпы и ее ярости [34]. Невольно представляется, что в накаленном воздухе цирка и догматика и мораль улетучивались, когда решался вопрос о победе того или другого наездника или той или другой лошади. Воспаленному взору Тертуллиана, который прекрасно и на своем собственном опыте знал всю глубину таившихся в цирке соблазнов и прельщений, этот auriga представляется ненавистным богу. Сам диавол, этот вечный противник и пересмешник бога, пародирует здесь такую эсотерическую вещь, как восхищение Илии на небо. Этот же враг рода человеческого скрывается в телодвижениях мима, в костюме трагического актера и в игре актера комического [35]. Хитрый сатана либо пытается показать лживость слов Христа, либо сотворить злобную карикатуру на господни заповеди. Так расцвечивается мир цирка и подмостков всеми цветами эсхатологической палитры, которая так богата у Тертуллиана и к пользованию которой он так любит прибегать, когда писательский темперамент увлекает его.

В очень сложных плоскостях движется мысль Тертуллиана, когда ему приходится разбирать вопрос о торговле, как занятии члена христианской общины. Ему приходится прямо ставить вопрос— „negotiatio servo dei apta est?“ [36] и нельзя сказать, чтобы его ответ на этот сложный и мучительный вопрос отличался ясностью и определенностью. На торговле тяготеет проклятие — ею владеет „cupiditas“

и „mendacium cupiditatis minister“. Если же эти людские пороки отпадают, то какой смысл имеет торговля? Таким образом, жизненный нерв купеческой деятельности как бы пересекается, переходя в область моральных категорий и определений. Но, конечно, возникает вопрос, какие движущие силы лежат в основе этого строгого морализирования? Одно любопытное экономическое понятие, знакомое Тертуллиану, дает нам возможность ответить на этот вопрос — ему приходится оперировать с понятием справедливой прибыли, свободной от алчности [37]. Тертуллиан не анализирует этого понятия, он только допускает возможность его реализации, но, очевидно, в его основе лежит представление о торговце, который только возмещает свои убытки по транспорту товаров, начисляет на их цену стоимость своего собственного существования и воздерживается от всяких поползновений спекулятивного характера. Можно представить себе единственную социальную среду, в которой могло возникнуть представление о торговле такого рода — это среда мелких производителей, среда ремесленников, которым дорога своя хозяйственная самостоятельность и для которых крайне неприятно всякое вторжение торгового капитала, способное посягнуть на независимость их хозяйственного существования. Мы уже видели, как охотно вращается в этой ремесленной среде Тертуллиан, стараясь вытравить своего заклятого врага — „идолопоклонство“, так легко ускользающего и, как Протей, меняющего свои формы. Говоря об justitia quaestus, он, может быть, невольно пользуется понятиями, сложившимися в этом социальном окружении, становясь, таким образом, носителем протеста против беспощадной корысти крупного торговца. Впрочем, не надо думать, что Тертуллиан исключительно поглощен этой ремесленной идеологией, — иногда, как мы увидим, у него слышатся нотки и иного характера. Но не только понятие об justitia quaestus руководит Тертуллианом в его отрицательном отношении к торговому обороту. Считая возможным допустить его реализацию, он сейчас же указывает на то, что и это обстоятельство не делает положение торговца вполне безупречным. В самом деле, как может торговец предусмотреть, куда пойдут его товары и какое из них будет сделано употребление? Ведь если его товары пойдут на служение идолам, то он несомненно впадает в тенета идолопоклонства. Здесь снова эсхатологический туман примешивается к отвращению ремесленника к торговле, как специальному занятию. Но из самого конкретного примера, который приводится Тертуллианом, видно, что здесь мысль его вращается в сфере практической невозможности. Он указывает на фимиам и другие ароматы, которые являются, с одной стороны, непременными принадлежностями языческих жертвоприношений, а, с другой, употребляются и как медицинские средства и при погребениях [38]. Тертуллиан делает отсюда вполне последовательный вывод — для христианина невозможно быть торговцем ароматами, но позволительно весьма усумниться, была ли эта его эсхатологическая аргументация вполне убедительна для рядового христианина торговца. Конечно, были такие отрасли торговли, где сомнения были невозможны, где вопрос об их исключении из сферы деятельности христианина мог ставиться вполне определенно. Такова была, например, профессия „publicarum victimarum redemptor“ [39], на которую указывает Тертуллиан, как на совершенно неприемлемую для христианина, но таких профессий, которые прямо и безоговорочно подпадали под

понятие идольского служения, было сравнительно немного, а во всех остальных случаях аргументация Тертуллиана вряд ли могла представиться достаточной для психики обычного христианина из торговой среды. Она могла быть воспринята целиком лишь под натиском эсхатологических, враждебных saeculum переживаний, благодаря которым глаз становится особенно зорким на все, что может запятнать белоснежную ризу праведника в день судный, благодаря которым из мира исчезают все промежуточные цвета и тени и остается лишь черный цвет греха на грешном мире и немногие белые островки праведности в общине верных. Но что еще жило в виде скриптуроризации действительности для книжника Тертуллиана, успело в значительной степени омертветь для христианина ремесленника или торговца, жившего своими повседневными интересами и нуждами. Скриптурарные остатки революционной эсхатологии мессианистского движения плохо соединялись с психикой укоренившегося в империи представителя христианской массы. Только какая-либо социальная катастрофа, какой-либо разлом мирного жития мог снова оживить эсхатологическое мироощущение и вызвать сдвиг в его сторону среди постепенно затвердевавшего в своем мало отличном от остального мира бытии подавляющего состава членов католической церкви.

Нельзя себе представить, чтобы у Тертуллиана, жившего в сутолоке такого торгового центра, как Карфаген, нашли свое отражение исключительно интересы класса мелких производителей, интересы ремесленников. И, действительно, апологету приходится обращать свое внимание и на операции ссудного характера. Он обличает тех христиан, которые „Pecuniam de ethnicis mutuantes sub pignoribus fiduciatis iurati cavent et se negant“ [40]. Христианин, подписавший залоговую расписку, если даже при этом он не произносил клятвенных формул языческого содержания, оказывается повинным в самом кардинальном для Тертуллиана грехе. Эта расписка появится перед грешником в день суда. Самым любопытным во всех обличениях Тертуллиана является то обстоятельство, что он сам принципиально не отрицает возможности кредитной сделки, а только запрещает такие сделки с язычниками, которые, конечно, не могли делать исключений для христиан и давать им взаймы без документов. Из этого можно сделать только один вывод — что такие операции, по мнению Тертуллиана, могли заключаться только между христианами. И этот вывод подтверждается теми практическими советами, которые дает Тертуллиан тем христианам, для которых заем оказывается необходимостью. Прежде всего они должны молить бога, чтобы в этом не было необходимости, а если все же так случится, то пусть этот христианин „det fratribus operandi copiam“ [41]. Прежде всего здесь необходимо отметить свойственный мелкому ремесленнику или мелкому торговцу страх перед всяким займом, желание, во чтобы то ни стало, его избыть, но, с другой стороны, мы встречаемся здесь с призывом Тертуллиана обращаться в случае абсолютной необходимости с просьбой о ссуде только к членам же общины. Весьма сомнительно, чтобы Тертуллиан разумел здесь только частную или общинную благотворительность в форме милостыни — его устами скорей говорит один из руководителей богатой карфагенекой общины, которой было крайне невыгодно закабаленье ее маломочных или нуждавшихся в кредите сочленов язычниками. В этом последнем случае капитал как бы утекал из общины, в то

время как в случае займа у христианина этот капитал все же оставался в пределах общины. Руководители карфагенской общины, очевидно, были крайне заинтересованы в том, чтобы эта община представляла собой замкнутое для остального мира кредитное сотоварищество, которое довлело бы себе самому и, находясь в союзе с другими христианскими общинами, представляло бы собой ячейку мощной хозяйственной организации, распространившейся по всему Imperium Romanorum.

Высказанные соображения подтверждаются тем обстоятельством, что Тертуллиан и еще в одном отношении проповедует финансовый разрыв с грешным миром. Он возмущается тем, что христиане считают возможным получать долги и оплачивать обязательства в дни, принятые для этого у язычников [12]. Каков же экономический смысл этого запрещения? Благодаря ему становились невозможными всякие кредитные сделки между христианами и язычниками — последние могли при этом жаловаться на infructuositas христиан, а первые все более и более становились инородным телом в хозяйственном организме империи. Конечно, мечта о полной хозяйственной замкнутости была только pium desiderium, и экономическое общение между церковью и империей не прекращалось, но, тем не менее, экономическая связь между членами христианской общины становилась благодаря этим запрещениям более тесной и на взгляд язычника эта связь могла сделаться и несколько одиозной. Из бывшей у христианина возможности сделать заем внутри самой общины следует тот вывод, что в христианской среде были и вполне зажиточные элементы, стоявшие много выше обычной ремесленной среды. Эти элементы, по всей вероятности, были весьма близки к руководящим слоям общины, если последние даже преимущественно не рекрутировались из них, и могли в форме моральных и религиозных поучений и увещаний проводить эту своеобразную протекционистскую политику, с которой мы только что познакомились.

Что же дает тертуллианов index professionum prohibitarum для анализа социального состава христианской общины в Африке? Конечно, этот индекс едва ли может претендовать на исчерпывающую полноту, но следует отметить, что все его указания довольно однотипны и идут в одну определенную сторону — перед нами проходит ряд мелких производителей, принадлежащих к среде как художественного, так и простого ремесла, торговцев, разного рода мелких хозяйчиков и, наконец, представителей более крупного, по всем вероятиям, торгового капитала. Эта довольно однородная по своему социальному составу группа пытается отгородиться от остального населения, главным образом в интересах представителей крупного капитала, которые не только руководят религиозной жизнью общины, но под этой личиной стремятся и к хозяйственной гегемонии. В этом стремлении и лежит корень нарождающейся социальной дифференциации. Совсем незаметны пролетарские элементы — Тертуллиан мало интересуется вопросами их существования. Всего ближе к пролетариям подходят, пожалуй, лица неопределенных профессий, как-то фокусники, маги, которые, однако, должны были несколько легитимироваться в христианской среде. Незаметны и крестьянские элементы. Может быть, обычные погромные призывы против христиан, в которых христиане рисовались как виновники засух и неурожаев, были рассчитаны именно на малое распространение христианства в крестьянской среде и даже на враждебность последней к представителям нового учения. Мог ли Тертуллиан, как строгий обличитель и моралист, рассчитывать на успех своей проповеди в этой среде? Чего у него нельзя отнять—так это красноречия и эффектности. Для него не существует вопроса об экономической невозможности или просто психологической инертности [13], но вряд ли весь блеск тертуллианова стиля и его скриптурарная ученость могли удовлетворить верного преданиям своего ремесла и застывшего в своей традиции ремесленника. Ведь именно этот ремесленник вместе с другими меньшими братьями общины нес на себе всю тяжесть обличений экономического характера — руководителей общины это гневное красноречие касалось сравнительно мало.

123

4

Если Тертуллиан мало интересуется элементами пролетарского характера, входящими в состав христианской общины, то еще меньше его интересует низший слой римского общества — рабы. Это обстоятельство хорошо оттеняет две стороны в жизни христианских общин на переломе II — III веков. Прежде всего, консервативный уклад христианской социальной мысли, которая не пошла дальше высказанных уже языческой философией идей о принципиальном равенстве всех людей и совершенно сознательно отвела от себя всякую попытку рабской эмансипации. В этом сказалась опять-таки полная неотделимость церкви от империи, противоположение которых есть лишь результат многовековой обработки нашего мышления и наших исторических навыков богословско-исторической традицией. Но в этом небрежном и поверхностном отношении к вопросу о рабстве есть и другая сторона — эта консервативная позиция служит свидетельством того, что по существу рабовладельческая позиция Тертуллиана является идеологией ремесленного и торгового классов христианско-языческой империи, которые еще не представляли себе возможности существования общества, основанного не на базисе рабовладения. Поэтому все споры о том, как повлияло христианство на социальный уклад римской империи, является плодом методологического недоразумения, нашей привычки противопоставлять церковь империи. Будучи одним из составных элементов римской империи, как некоего исторического целого, христианство влияло на социальный вопрос той эпохи так же, как и другие идеологии свободных классов того времени. Голосов, исходящих от класса рабов, до нас почти не дошло, и самое существование этих идеологий в фиксированной форме весьма сомнительно. Существование этой рабовладельческой идеологии ставит и еще одну сложную и интересную проблему—если христианская община на рубеже II—III веков носила так определенно выраженный рабовладельческий и даже частно-владельческий характер, то каким же образом якобы коммунистическое в отношении потребления христианство первой общины могло прийти к такому тривиальному и „общеимперскому“ результату? Эта проблема при своем разрешении так же нуждается в некоторой предварительной деструкции при самой ее постановке. Впрочем, эта деструкция должна начаться при выяснении и освещении псевдокоммунистических моментов в жизни той же карфагенской общины, с которой имеет дело Тертуллиан, так как и она, несмотря на свой частно-капиталистический характер, еще сохранила в декламации и реторике своих вождей кое-какие коммунистические нотки.

Правда, мы не встречаемся у Тертуллиана с прямо и откровенно выраженной рабовладельческой идеологией, но, присматриваясь к арсеналу доказательств, употребляемых апологетом при разрешении, казалось, чисто богословских вопросов, к его реторическим сравнениям, мы замечаем, что такие доказательства и сравнения имеют смысл только в устах человека, спокойно и уверенно приемлющего рабство, как вполне нормальное установление, и что они убедительны для читателя такого же типа и именно на него и рассчитаны. Так, христианин должен быть благонравен по отношению к богу, так как благопослушность господину служит критерием для моральной оценки раба [44],— если последний сообразуется с „ingenium dominicum", то это служит доказательством, что такой раб и „probus" и „bonae mentis". С такой расценкой моральных качеств раба мог согласиться любой рабовладелец и вряд ли бы стал возражать против нее. При критике учения Маркиона о боге-творце Тертуллиан прибегает к следующему довольно любопытному сравнению: Маркионов благой бог, открывающийся в Христе, совершает сомнительное дело с моральной точки зрения потому, что если человек сотворен Демиургом, если он является рабом последнего, то всякое стремление благого бога в лице Христа искупить этого человека является нечем иным, как покушением на чужую собственность [45]. Несправедливо и нечестно благотворить чужому рабу с целью его эмансипации, а особенно недостойно выявлять эти эмансипаторские наклонности в доме того господина, которому принадлежит раб. Так, в тонкие богословские рассуждения, стремящиеся разрешить один из самых сложных и мучительных вопросов христианской космогонии и морали — вопрос о происхождении зла на земле и в мире, врывается самый земной голос чрезвычайно консервативно настроенного рабовладельца, да еще дублированный голосом ярого частного собственника. На все действия, которые могут нарушить права того или другого, накладывается целый ряд весьма нелестных с моральной точки зрения эпитетов.

Далее Тертуллиан выступает в качестве весьма аскетически настроенного ригориста в некоторых вопросах повседневной жизни христианской общины. Он яростно обличает стремление некоторых христианских женщин употреблять косметики для улучшения цвета своего лица — это кажется ему сознательным и злостным искажением или самовольным улучшением, в котором выражается недовольство и критика бога человеком, того лица человеческого, которое было создано богом-творцом. Мир со своей жизнью вообще колеблется для Тертуллиана между двумя полюсами — богом и диаволом: либо то, либо другое, как и подобает для человека, беспрерывно вращающегося в эсхатологических понятиях, и потому кто же другой, как не диавол, дает человеку средства и способы для этих самочинных злоухищрений со своим лицом? Но, ядовито замечает апологет, если наши рабы ничем не заимствуются от наших врагов, то и христианину не пристало делать какие-либо заимствования от диавола [46]. Раб обязан быть чрезвычайно зорким к друзьям и врагам своего господина и держаться как можно дальше от последних, ни в каком случае не становясь в какую-либо экономическую от них зависимость. Конечно, можно думать, что Тертуллиан ограничивает только экономическую самостоятельность раба, не покушаясь на его моральную физиономию, и, таким образом, спасается то обычное утверждение, которое говорит,

что христианство повысило моральную и духовную ценность личности раба, но и тут уместно быть несколько более скептичным. Тертуллиан ведет к своим читателям назидательную речь о покаянии и, между прочим, прямо и определенно заявляет, что рабы должны ненавидеть то, чем оскорблены их господа [47]. При некоторой склонности к казуистике можно, конечно, предположить, что это утверждение Тертуллиана вызвано существованием какой-то особой патриархальной связи, которая существовала между христианами-рабовладельцами и их рабами, но тогда выходит, что христианство еще туже затянуло ту связь, которая существовала между господином и рабом. Впрочем, это предположение о существовании какой-то аркадской идиллии между рабовладельцами и рабами в христианской среде слишком сомнительно, чтоб быть серьезным, и можно с достаточной уверенностью думать, что перед нами здесь не то что апология рабства, а просто разговорный и повседневный язык человека, который прекрасно воспринял всю рабовладельческую психологию той эпохи и целиком движется в сфере понятий окружающего его общества. Наконец, восхваляя терпение, как кардинальную добродетель христианина, и призывая воздерживаться от мщения, Тертуллиан замечает, что всякий раб должен быть „memor humilitatis", что на этом основании вся его психика должна быть построенной согласно психике его господина [48]. Раб не должен иметь никакого дела с врагами своего господина, должен жить его ненавистью и его любовью, не должен давать волю чувству личной обиды или оскорбления, а терпеливо ждать решения своего господина, который, может быть, не только одобрит его терпение, но и воздаст ему за это терпение должную награду. Если здесь есть прогресс по сравнению с римским рабовладельцем, то он выражается, пожалуй, только в том, что Тертуллиан предъявляет к рабам такие требования, которых не предъявлял и римский рабовладелец. Последний интересовался рабом больше с точки зрения instrumentum vocale, не особенно входя в его психическую жизнь, если она не понижала его эксплоатационной стоимости. Тертуллиан же не прочь и от еще более сильного влияния господина на жизнь своих рабов. К таким парадоксальным результатам может приводить неумеренная спиритуализация и морализация действительности. Но, как бы то ни было, у Тертуллиана решительно нет никаких указаний на какие-либо эмансипаторские стремления церкви по отношению к рабам. Напротив, вся его психология и даже фразеология представляют собою психологию и фразеологию типичного рабовладельца и, кроме того, человека стоящего на строго частновладельческой точке зрения, зорко оберегающего интересы частного имущества. Может быть, в этом сказалась его психология, как ритора и адвоката, а, может быть, мы встречаемся здесь с общим отражением умонастроения той эпохи, когда под влиянием надвигавшегося хозяйственного кризиса так много толковали о бренности всякой собственности и в то же время по этой же причине вырабатывали сложную систему ее юридической охраны в римском праве.

5

Самым характерным и, на первый взгляд, парадоксальным обстоятельством в экономических взглядах Тертуллиана является то, что рядом со всяческими стараниями удержать экономи-

ческий status quo ante и с выступлениями ярко собственнического характера мы находим у него ярые обличения по адресу собственности и представления о том, что христианский бог есть, главным образом, бог бедняков, смотрящий с пренебрежением на богатых. Естественно, что здесь возникают два вопроса — во-первых, вопрос о том, насколько эти обличения специфичны для социальной философии христианства, а во-вторых, каков их удельный вес или, иначе говоря, что в них приходится на долю простой риторики и что на долю жизненной практики?

Особенно важно то или другое решение второго вопроса, так как именно от него зависит решение вопроса о характере первохристианства. Если антикапиталистические тенденции относятся к области риторских упражнений и имеют чрезвычайно мало общего с социальной действительностью, то отсюда следует очень важный вывод, что одно только существование этих тенденций не дает никакого права заключать о существовании какого-либо социального сдвига внутри христианской общины в сторону хотя бы начал потребительного коммунизма. Тогда ставится под знак вопроса все представление о коммунистическом характере первых христианских общин.

Действительно, Тертуллиан не прочь от своего рода жестокой критики существующих экономических порядков — власть денег является для него нарушителем нормальных порядков, долженствующих торжествовать в человеческом общежитии [49]. Таким образом, эсхатологическая картина мира претерпевает некоторые изменения: на место антитезы бог — диавол становится другая — deus—nummus, при чем все функции князя ада отходят на долю денежного капитала. Прежде всего в этом выпаде Тертуллиана надо оттенить его чисто античное своеобразие — он целиком направлен против представителей денежного капитала, как то банкиров и ростовщиков, а не против собственности вообще. Тертуллиана интересует только одна ее форма, как раз та, в которой римский ростовщический капитализм был особенно ненавистен.

Далеко не является оригинальной и самая форма этой критики капиталистических порядков — она идет вслед за подобными же обличениями, которые встречаются нами у Ювенала, Горация, Сенеки и даже в анонимных произведениях императорской эпохи. Эта критика носила отчасти романтический, отчасти моралистский характер и прекрасно уживалась с критикуемым ей обществом. Поэтому вряд ли можно придавать особое значение и тертуллиановой редакции этой столь распространенной в эпоху империи мысли. Правда, она могла бы приобрести очень острый и революционный характер, попав в обстановку массовых эсхатологических ожиданий и революционных чаяний народных масс, но Тертуллиан был лишь интеллигентом скриптурарно-эсхатологического толка, не имевшим прочных связей с народными массами, и эта идея, как была, так и осталась одним из общих мест социально-моральной философии императорского Рима.

Более существенным с интересующей нас точки зрения является учение Тертуллиана о социальном характере христианского бога. Последний является для него „aspernator divitum“ и „advocator mendicorum“ [50]. Это представление о социальном характере божества связывается у Тертуллиана с учением о терпении — величайшей добродетели христианина [51]. Конечно, канонизированная церковью фигура основателя христианства менее всего могла повлечь за собой превознесение богатства, как такового, но, с другой стороны, всякое евионистическое толкование учения Христа в том виде, как оно изложено в каноническом четвероевангелии, всегда будет оставаться более чем спорным. Кроме того, надо обратить внимание и на социологическое значение учения о терпении, как о величайшей христианской добродетели. Оно возросло приблизительно на той же почве, на которой появились учения о таких идеалах греко-римской этики, как ἀπάθεια и ἀταραξία — только эти последние коренились в более аристократических слоях общества. Социологически же эти идеалы совершенно аналогичны. Они были вызваны к жизни условиями античного капитализма, который никогда не мог выйти из преимущественно грабительско-ростовщической фазы развития, что, в связи с политическими условиями императорской эпохи, создавало необычайную неустойчивость отдельных капиталов и состояний, быстро создававшихся, а затем быстро прокучивавшихся или попадавших в бездонные карманы императорского фиска. Античный капитализм никогда не мог стать производительным капитализмом и скорее жил разрушением производительности стран более индустриального востока, на которые ему удавалось наложить свою лапу. Тяготы императорского фиска создавали крайне тяжелое положение для накопления более мелких капиталов, и это также не могло не отразиться на устойчивости капиталистического уклада империи. Одним словом, вместо методичности и рационализма в ведении предпринимательских операций гораздо большее значение имели удача и случай. При этом условии терпение, как кардинальная добродетель, приобретало особую важность, как средство в борьбе за существование, как психическое свойство, дающее возможность подняться и оправиться в случае внезапной катастрофы и разорения. Благодаря ему приобреталась известная устойчивость в хозяйственной борьбе. В этом отношении оно выгодно отличалось от эпикурейских и стоических добродетелей, которые представляли собой типичные идеологии умиравших классов античного общества. На их смену — на смену этой философии вымиравшей старой аристократии — шла новая идеология ремесленных, провинциальных, мелкобуржуазных кругов. Распространение христианских идей и эдикт Каракаллы — явления одного и того же порядка. Эта новая идеология, с одной стороны, как будто низко расценивала богатство и материальные блага жизни, черпая этим самым силу не столько для их преодоления, сколько для властвования над ними, но, с другой, ни в коем случае не отвращалась от них, выдавая этим свои заветные чувства и стремления. Здесь приходила на помощь очень растяжимая максима — что и богатство может пойти на богоугодные дела [52]. У этой максимы было, по крайней мере, одно достоинство — ее чрезвычайная эластичность — хотя и условно, но все же богатство, как таковое, признавалось и вводилось как нечто дозволенное в обиход общины. Правда, над ним теперь тяготели известные обязательства социального характера, но и эти обязательства вели к известной консолидации общины, как экономического целого, а если принять во внимание роль клира в делах благотворения, то и к известному контролю над материальными рессурсами членов общины, что опять-таки влекло за собой большую социализацию хозяйства и, следовательно, большую устойчивость в экономической жизни.

И в этом отношении христианство в своей эволюции шло нога в ногу с параллельными явлениями в жизни античного мира с его

стремлением к корпоративной жизни и ко всякого рода кружковщине. Эта социальная санкция богатства всего яснее характеризуется указанием Тертуллиана на то, что богатый более нуждается в бедняке, чем наоборот [53]. В смысле морально-религиозном проведение этого положения в жизнь обозначает подчеркивание момента благотворения и деятельной любви к ближнему, а в смысле религиозном и экономическом — большую хозяйственную скрепленность в общинной среде. Богатство — деньги играют и еще одну роль в жизни общины. Евангельская норма „facite vobis amicos de mammona iniustitiae" превращается для Тертуллиана в своеобразный способ входить в сношения с грешным миром [54]. Коварный маммон оказывается приручен-ным и внутри самой общины и вне ее, и от такого отношения к богатству хозяйствующий индивид только выигрывает — богатство как будто перестает быть целью, оно спускается до значения средства и потому становится более подвижным, более рационалистичным и способным к постоянной мобилизации. В окончательной форме это выражается, как отчуждение всех человеческих богатств в распоряжение божества [55]. Именно здесь апологет хочет провести разграничительную черту между общиной верных и язычниками [56]. Не надо видеть здесь небрежение к хозяйственной деятельности, изображение людей, оторвавшихся от грешного мира и живущих только заботами о спасении своей души,— если в религиозном аспекте перед нами человек с аскетическим умонастроением, то, в хозяйственном, это человек крепкий в своем хозяйстве, владеющий и обладающий этим последним, а не обладаемый им. Только отсюда идет путь к рационализации хозяйственного процесса, чего как раз было мало в античности, и потому именно христианство так особенно развивалось в городских центрах, где в ремесленной, а главным образом в торговой деятельности, были наибольшие стимулы к осознанию хозяйствования и его планомерности в нем. Конечно, в чисто религиозном отношении это презрение к богатству может крайне обостриться и повести к полному уничтожению объекта хозяйствования и отъединению хозяйствующего субъекта от мира [57], но здесь мы имеем дело с эсхатологическим обострением психики у отдельной личности, а никак не с массовым явлением. Гибель грешного мира была идеалом и желанием весьма немногих, интересы же массы верующих лежали в плоскости более реальной жизненной деятельности. Для массы же имел жизнетворное значение принцип хозяйственной свободы в распоряжении объектами хозяйствования, хотя формулировка этого принципа у Тертуллиана имела несколько суженный морально-религиозный характер [58]. Терпение в „amissio" ведет к свободе в „largitio" [59].

Вопрос заключается только в том — составляло ли это „постоянство"—„constantia" в хозяйственной деятельности монополию христианства или же и в язычестве вскрывались те же хозяйственные черты? Думается, что и тут нет оснований для выделения христианства в особую историческую категорию из исторического процесса конца античности — в процессе болезненного перерождения хозяйственных форм должны были выработаться в новые более цепкие и живучие формы хозяйствования, и интенсивное образование различных церквей в эпоху распадения античной культуры было выражением этой хозяйственной эволюции. Христианская же церковь оказалась более мощной и крепкой организацией и этим самым старательно выделяла себя из ряда аналогичных себе образований, при чем немалое значение

здесь имело и стремление к социальной обособленности от однородных социальных тел — как и для большей самостоятельности, так и для большего самосохранения. 129

Это своеобразное отношение к имуществу вряд ли даже понижало силу христианской общины как потребительной единицы. Аравийские ароматы и парфюмерия не были предметами широкого потребления в империи, а, между тем, Тертуллиан, протестуя против обвинения христиан в „infructuositas", как бы вызывающе подчеркивает покупательную силу христианской общины по отношению к этим редкостным продуктам [60]. Уже это одно обстоятельство заставляет крайне осторожно относиться как к проповеди отречения от благ мира сего, так и к предположениям о резко демократическом и даже пролетарском составе христианской общины.

Чрезвычайно показателен в этом отношении и язык Тертуллиана— он и здесь рефлектирует понятия и манеру мышления тех социальных кругов, к которым он обращается с своей проповедью. Если ставится вопрос об отношении человеческой души к будущей жизни, то эта будущая жизнь рисуется в виде лихвы—„usura" [61]. Словечко „usura" в рассуждениях о будущей жизни весьма характерно обрисовывает обыденный словарь, бывший в употреблении у членов христианской общины. Еще более красочен Тертуллиан в своей проповеди о покаянии. Обличая тех, кто не производит покаяния, но ожидает прощения грехов, Тертуллиан прямо переходит на язык торговца или денежного менялы. За уподоблением не спешащего с покаянием христианина вороватому покупателю [62], следует уподобление господа торговцу, фиксирующему цены на свой товар. Оба эти сравнения для вящшей убедительности увенчиваются еще третьим, взятым снова из обихода торговцев, которые исследуют доброкачественность монеты прежде чем принять ее. Картинность и убедительность этого сравнения, очевидно, состоит в том, что господь сравнивается в ней с опытным торгашем или рыночным менялой. Таким образом, на нескольких строках нравоучительной беседы мы встречаемся с целым собранием коммерческих и финансовых терминов, что достаточно характеризует умонастроение тертуллиановой аудитории. Конечно, особенно соблазнительным является употребление подобных сравнений, когда речь идет о будущей жизни, с чем нам уже и приходилось встречаться [63].

Если Тертуллиану приходилось прибегать к таким сравнениям, чтобы стать понятным и убедительным для своей аудитории, то социальный состав последней далеко не носит пролетарских или аскетических красок — это аудитория, состоящая из мелких приобретателей, из мелкобуржуазного элемента, который очень цепок и деятелен в жизненной борьбе, который не отдает товара, не получив заранее денег, и не примет в уплату стертой или фальшивой монеты. Может быть именно в церковной организации этот элемент и черпал силы для постоянства и упорства в своей хозяйственной деятельности. Можно даже думать, что в христианских кругах особенно отчетливо происходил процесс некоторого перерождения хозяйственной деятельности — она принимала более осторожный, менее рискованный и более обдуманный характер. В христианской среде прекращались рассчитанные на быстрое обогащение рискованные заморские предприятия, а также свойственные нехозяйственным элементам стремления найти себе занятие на военной службе или на гладиаторской арене. Тертуллиан осуждает язычников, пускающихся в рискованные предприятия

ради приобретения денег [64]. За этим религиозно-моральным осуждением язычества кроется, однако, и весьма реальное экономическое содержание. Империя терпит значительный ущерб в своей торговой политике, торговые пути все больше и больше засариваются, характер ажиотажа и биржевой игры, никогда не покидавший заморскую античную торговлю, обозначается все резче и резче и расчетливые церковные элементы отвращаются от этих спекулятивных операций, обращаясь, очевидно, к более скромной в смысле обогащения, но более верной и устойчивой внутренней торговле, а частью к ремеслу. В этих занятиях „patientia", как особая добродетель, может снискать себе заслуженные награды. Спекулятивная неустойчивость и политическая шаткость античного хозяйства имели свой контраст в стремлении тех, кто отчаялся в планомерной хозяйственной деятельности, найти себе успокоение и применение своих сил в непроизводительной деятельности солдата или гладиатора. Христианское стремление к расчетливой хозяйственности высказывается против такого непланомерного применения своих сил — и тут все подобные поступки являются прегрешением против этой христианской добродетели. Не только религиозный протест руководил правящими кругами христианской общины в их декламациях против участия христиан в непроизводительных профессиях солдата, гладиатора, мима, актера, но и протест хозяйственного характера. В этом смысле христианство есть не только религиозное явление, но и грандиозная попытка сорганизоваться в развивающейся хозяйственной разрухе, попытка перерождавшейся античности дать известную оформленность тенденциям самосохранения, утилизировать все хозяйственные силы в борьбе с разложением. Недаром епископат, учреждение экономическое по своему происхождению, сделался не только стержнем развивавшейся церкви, но даже столпом и утверждением церковной истины. Парадоксальное определение Тертуллиана — „Malum impatientia est boni" [65], имеет свои аналогии и в хозяйственных устремлениях христианства, которое только акцентуировало бывшие налицо в римской империи тенденции. Парадоксальность аскетического отрицания самоценности земных благ только кажущаяся — именно оно ведет к более свободному распоряжению ими, за личиной аскета скрывается расчетливый хозяин. Средневековый монастырь и римская курия только резче обнажили эту хозяйственную антиномию христианства, только заострили ее. В эпоху же Тертуллиана аскетическая мораль могла быть своего рода средством для хозяйственного самосохранения и повышения начинавшего слабеть тонуса хозяйственной жизни.

6

Невольно встает вопрос о реальной природе того социологического единства, в которое отливалась христианская община тертуллиановой эпохи. Это единство имеет, прежде всего, некоторую идеальную форму, которая ясна из следующего определения — „Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere" [66]. Формообразующими элементами в этом определении в строгом смысле могут считаться только первые два, так как именно совокупность определенных догм и вытекающих из них действий составляет первичную основу всякой религии. Foedus spei есть только дублет для conscientia religionis, своеобразно оттеняющий напряженность тертуллианова эсхатологизма. Однако это определение неудобно в двух отношениях: прежде всего оно очерчивает социологическое единство лишь идеологически, при чем эта идеология берется в своем чисто формальном аспекте, пригодном для всякой религиозной общины, затем оно чересчур суммарно, покрывая собой и идеальный центр христианской общины, наиболее полно пропитанный религиозностью, и всю общину в ее целом, погруженную в грешный мир.

Наиболее специфичным и характерным, конечно, должен быть центр христианской общины, ее церковное зерно. Естественно, что в своей полемике против язычников Тертуллиан как бы забывает о существовании ens realior христианской общины, живущей в миру, и предпочитает говорить о той общине, которая воплощает для него идеал религиозности. Этот апологетический прием заставляет нас почти что реконструировать христианскую общину в широком смысле, хотя даже и идеальный ее прообраз несколько теряет свои идиллические краски в тех писаниях Тертуллиана, где он не щадит своих собратьев-католиков. Понятие „fraternitas", расплывающееся в своеобразное коммунистическое сообщество, — вот то полемическое орудие, которым Тертуллиан хочет уколоть грешный мир. Для большей убедительности апологет настаивает на имущественном характере этого братства, который выливается в общность всего имущества, кроме жен [67]. Кроме полемического укола, здесь содержится и нечто иное — имущественное братство превращается в идеальную картину, которая была хорошо знакома и языческому миру. В образе известного социологического постулата, идеального предела социального бытия, мы находим подобные же картины и у платоников и у стоиков. Возрождение этого социального идеала и даже стремление к его реальному осуществлению живет и в неоплатонизме.

Можно указать и на реальные двигатели этого социального мифотворчества, в чем бы оно ни выражалось — построении града философов, общины святых или града божьего. Ренессанс социальной утопии в эпоху римской империи, возрождение коммунистических идеалов в атмосфере политического бесправия и экономического неравенства имело своим источником и эту давящую обстановку цезаризма и императорства, а, главным образом, начинавшую давить на малодостаточные классы населения хозяйственную разруху, которая вела на практике к созданию частных товариществ и братств, касс взаимопомощи под всякого рода предлогами и этикетами, а в теории — к созданию утопической мечты о совершенном коммунистическом братстве, идеальном коммунистическом граде. Никогда не надо забывать, что и христианство жило в этой обстановке утопического ренессанса и в некоторых своих проявлениях сектантского характера, как в карпократианстве, почти что сливалось с языческим утопизмом.

У церкви, да и у утопических градостроителей из языческой среды в эпоху Тертуллиана был и еще один мощный стимул более преходящего характера к построению социальной утопии — это общеимперский ренессанс эпохи Антонинов. Столь характерная для этой эпохи просвещенного абсолютизма архитекторская деятельность Гадриана, философствование Марка Аврелия не могли остаться без отклика в построениях социальных реформаторов. Стены городов, возведенных и реставрированных Гадрианом, в мысли философов и проповедников наполнялись идеальной жизнью под влиянием философствования венценосного Марка. И христианская церковь, благо-

даря своему конкурирующему с просвещенной политикой Антонинов положению, не могла не быть затронутой этой стороной имперской политики. Тертуллиан только боится карпократианских выводов и к своему категорическому и гордому „omnia indiscreta apud nos" стыдливо прибавляет: „praeter uxores". Платоновская прямолинейность оказалась неприемлемой во всей своей полноте для сурового африканца. Но именно категоричность Тертуллиана заставляет нас чрезвычайно осторожно отнестись к этой социальной идиллии. Ее близость с построениями языческого утопизма еще более вызывает скептическое отношение к ее реальности в той частно хозяйственной среде, настроения которой мы уже касались.

Коммунистическая идеология Тертуллиана служит как бы финалом к описанию более реального характера, где вместо радикального коммунизма мы встречаемся с более скромными чертами кассы взаимопомощи. У христиан имеется „arcae genus", куда каждый член общины производит ежемесячный взнос по своему усмотрению, и из этой общинной казны выдаются вспомоществования нуждающимся сиротам, старикам, потерпевшим караблекрушение, заключенным [68]. Если отбросить в сторону не совсем справедливый полемический выпад против языческих товариществ и сообществ, то останется чрезвычайно далекая от всякого коммунизма касса взаимопомощи, устроенная на случай каких-либо несчастий, могущих произойти с членами общины и для обеспечения ее маломочных сочленов. Надо отметить также добровольность взносов и отсутствие понуждения к ним, что окончательно уничтожает всякую возможность говорить о каком-либо коммунизме. Однако можно думать, что даже создаваемая таким путем финансовая организация оказывалась достаточно мощной, чтобы обеспечить своих сочленов в случае хозяйственной неудачи — здесь выявляется стремление мелкого производителя, вполне аналогичное тому, с которым мы имели дело при рассмотрении христианской аскезы. Обеспечение хозяйственной устойчивости в усиливающейся экономической депрессии — вот формула подобных организаций и учреждений. Именно около этой финансовой организации и стоял христианский клир в лице своих епископов и диаконов, — он управлял и питался ею, а, с другой стороны, посредством нее влиял не только на социальную структуру, но и на догматику общины.

Поэтому вокруг этой экономической основы епископской власти велась ожесточенная борьба, в которой пришлось принять участие и Тертуллиану во время его монтанистических увлечений. Даже отдаленные отголоски этой внутриобщинной борьбы достаточно поучительны, чтобы судить о значении этой общинной кассы. Защищая усиленные посты монтанистов, Тертуллиан замечает по адресу католиков, что епископы последних пользовались постами для обложения общины [69]. Отсюда ясно видно, что епископат чувствовал себя настолько прочно, что добровольный взнос мог иногда превратиться и в принудительный, разумеется, при соответствующей мотивации и обстоятельствах. Конечно, при обличениях своих католических оппонентов Тертуллиан проявляет чрезвычайно много полемического задора и притом далеко не всегда справедливого, но, тем не менее, из его слов можно заключить и о том, что епископат при управлении общинными финансами не всегда был вполне безупречен. В соответствии с этим обстоятельством приходится несколько изменить и ту

мирную идиллию, которую нарисовал Тертуллиан-католик в своей полемике с язычниками. Еретичествующий Тертуллиан, смотрящий на католическую общину извне, несколько расходится в своих характеристиках с Тертуллианом-католиком, смотрящим на языческий мир из христианско-католической общины.

Влиятельность клира в христианской общине сказывается и в почетном положении последнего во время братских трапез [70]. Упоминаемые Тертуллианом „duplex honor" и „binae partes" клириков как нельзя более ярко рисуют положение пастырей и руководителей общины. Таким образом, во главе христианских касс взаимопомощи стоят весьма влиятельные лица, руководящие, между прочим, и хозяйственной жизнью общины. Но эта община не только хозяйственный организм — она не только уводит частные капиталы от наступающего хозяйственного кризиса — частью иммунизирует их в общинной кассе, частью руководит их применением, — одним словом, она не только противополагает себя империи как особый хозяйствующий субъект — она берет на себя и функцию суда между своими членами, вырабатывает систему своих наказаний и отлучений, пытаясь, следовательно, сделать как можно менее нужным и судебный аппарат империи [71]. Следует обратить внимание и на хозяйственное значение приговоров этого общинного суда. Выброшенный из общины член становился настоящим изгоем в экономическом смысле. Он лишался не только поддержки общинной кассы, но и становился табу в сношениях с другими членами общины — он автоматически выключался из того хозяйственного обихода, в котором находились между собой оставшиеся в общине братья. Поэтому борьба вокруг вопроса о падших — „lapsi", вокруг вопросов, связанных с покаянием, принимала порой такой ожесточенный характер в церкви и вела к расколам и бурным столкновениям. Приходилось занимать несколько примирительную позицию и клиру, который не хотел растерять свою паству и тем ослабить экономический вес общины. В среде же мирских элементов разыгрывалась борьба, в которой не последнюю роль играли экономические антагонизмы, разъедавшие даже и такой маленький частнохозяйственный мирок, каким была отдельная община, и грозившие сильным потрясением и всему мощному хозяйственному организму католической церкви. Но Тертуллиан-апологет, Тертуллиан-католик слеп к этим волнениям и к этой борьбе — община представляется ему не собранием мелких ремесленников, мелких торговцев с их часто разноречивыми и расходящимися интересами, а собранием патрициев [72].

Этого учительного и морализующего тона Тертуллиана упорно придерживается, когда он живописует жизнь христианской общины для язычников. В моральной аттестации, которая дается христианской общине для Скапулы [73], один пункт — надежность христиан в залоговых операциях, как-то странно выступает среди прочих христианских добродетелей. Негодные элементы отметаются от общины — они напрасно носят имя христиан [74]. Нельзя сказать, чтобы аргумент был убедителен — языческий проконсул мог счесть за христианина и того, кто называл себя таковым, хотя Тертуллиан и отказал бы ему в этом звании. В представлении апологета эти лжеименные христиане не могут входить в общину [75]. Таким образом, грехопадение члена общины приравнивается к прямому вероотступничеству. Последнее же в социологическом смысле было именно разрывом

с общиной, как с социальным организмом, и потому было так важно установить своего рода строгую каталогизацию смертных грехов, которые окончательно и бесповоротно означали отпадение греховного члена от благодатного тела церкви.

Наиболее строго и отчетливо эта каталогизация проводится Тертуллианом в его монтанистическом трактате: „De pudicitia", который появился благодаря примирительному эдикту папы Каликста, вовсе не склонного терпеть урон в своей пастве из-за плотских грехов. Появление этого конфликта чрезвычайно характерно. В своем противоположении смертных простительным грехам Тертуллиан так перечисляет первые: „Homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, ubique et moechia et fornicatio, et si qua alia violatio templi est" [76]. Эдикт Каликста снимал смертность и непростительность с преступлений против половой нравственности, которые, действительно, были крайне растяжимы и по своему составу, а, кроме того, были и часты в эту эпоху повышенного эротизма, который, как мы увидим, проникал даже в сферу богословских умозрений. Если мы примем во внимание социологическое значение грехопадения — отпадение навсегда от общины, то нам станет понятным и значение этого эдикта, расширявшего кадры и хозяйственную мощь общины, и негодование пуриста Тертуллиана с его эсхатологической склонностью к превращению христианской общины в общину подлинно святых людей. Мирская мудрость злостного банкрота и римского папы Каликста встретила яростный отпор у карфагенского законника и священника с его аскетическим и эсхатологическим мироощущением. Вопрос о принадлежности к mater ecclesia был, действительно, не только вопросом мятущейся грешной души, но и церковной дисциплины и хозяйственного бытия.

Оставив в стороне богословскую и метафизическую природу греха, мы все-таки не исчерпали до конца вопроса о lapsi, о возможности принятия в церковь падших обратно. Всегда останется вопрос о социальном значении покаянной дисциплины. Ригоризм, если он и оставлял в общине действительно только избранных, все же уменьшал удельный вес общины, как экономического целого, влиял на размеры общинной кассы в резко отрицательном смысле. Таким образом, линия монтанистического поведения сужала рамки видимой церкви. Напротив, большая снисходительность, хотя и делала более рыхлым качество членов общины, увеличивала материальные рессурсы последней и расширяла ряды паствы. Власть ключей, власть вязать и решать приобретала характер первостепенной важности. Так как эта власть находилась в руках епископата, который, как показывает эдикт Каликста, вовсе не был склонен к излишнему ригоризму, то протесты против излишней снисходительности не могли не задеть сторонников епископского самодержавия. Тертуллиан, в конце концов, признает за церковью, как за религиозным целым, право отпускать даже и такие грехи, как прелюбодеяние, делая, таким образом, уступку богословского характера, но сопровождает этот теоретический вывод такими практическими следствиями, которые бьют противников по самому больному месту и уничтожают все значение сделанной уступки. Только церковь духовная — „ecclesia spiritus", может прощать грехи, а не церковь „numerus episcoporum" [77]. Следовательно, именно епископат, как орган католической церкви, лишается одной из своих основных функций, которую можно сравнить с правами цензора

135

в древнем Риме — власть ключей выпадает из его рук и вместе с этим значительно ослабляется его роль, как регулятора социальной и экономической жизни общины. Эта власть передается в руки харизматиков апостола или пророка [78]. Апостольский век прошел, остаются лишь одни пророки. Так разрываются успевшие уже затвердеть рамки епископальной церкви, церкви психиков и на их место ставится довольно туманная идея пророческой церкви, близкая по своему значению к идее всеобщего священства.

Но оживление древне харизматического духа не может дать церкви, как учреждению, определенной, фиксированной формы. Состояние пророческой церкви, это состояние постоянного брожения, постоянной духовной борьбы, и потому попытка Тертуллиана ослабить значение епископата и усилить общинный ригоризм разбилась о сопротивление носителей верховной власти в общине. Реальная жизнь христианской общины, следовательно, далека от всяких приближений к идеалу коммунистической общины — имеется лишь общинная касса с весьма неопределенными взносами отдельных членов. Эта касса находится в распоряжении высшего клира — епископов, которые обладают некоторым контролем над несением общинных обязанностей отдельными членами. Епископат — это социологический центр всей общины, ось, вокруг которой вращается общинная жизнь.

И, тем не менее, факт остается фактом — Тертуллиан все же мог сказать, что христианская община с ее мелко-производительским составом имеет коммунистический склад. Так он характеризовал ее для язычников. Где же объяснение этого факта? Христианство претендовало на значение философии, не худшей чем все другие, а социальные идеалы этих последних философских систем языческого мира были пропитаны коммунистической идеологией. Эта коммунистическая идеология была, конечно, литературой, кривым зеркалом действительности, но не самой действительностью. Так и Тертуллиан не оберегся от этой литературной фикции, которая стоит совершенно наряду с аналогичными фикциями других философских систем античности. Это своего рода идеальное государство христианской философии. Это было тем легче делать, что церковь уже канонизировала такую же литературную фикцию в своей ранней истории — жизнь иерусалимских христиан, устройство иерусалимской общины, которую мы знаем по известному рассказу „Деяний" — как раз и есть идеальное государство христианства. Важно не то, существовала ли такая община или нет и каково было ее реальное устройство — жизнь ессеев, терапевтов могла дать вполне пригодный материал для литературной композиции этого жанра, а важно, что слагавшая канон церковь ввела этот идеальный град в свою идеальную историю. Церковь II века была великим творцом — она перерабатывала эсхатологию, унаследованную ей от I века, в виде своеобразной стилизации своей истории, которая должна была стать исполнением эсхатологических предуказаний. Таким же образом в своей первоначальной истории она воплощала свои основные догмы и свои социальные идеалы. История христианства в каноне книг Нового Завета есть не история в нашем смысле, а раскрытие христианской догматики, есть глава из истории догм, канонизированная в официальной церковной истории; дальнейшая история церкви есть стилизация действительности в духе этой догматики и особенно ее эсхатологической части. Церковь

II века и творила свою догматику и одновременно с этим стилизовала свое положение в Imperium Romanorum. В творимой ей догматике нашелся уголок и для социального романа. Что в том, что этот роман оказался вполне в духе своей эпохи? Удивительным было бы как раз обратное. Сплетенная из чудес история в своем целом оказывается историей весьма обыкновенной. Именно чудеса, которые так беспокоили критиков рационалистов, отнимают характер чуда у истории христианства. Наличие социальной утопии в христианской литературе отнимает характер утопичности, который веет над историей церкви в ее собственной обработке, в этой тонкой и интересной стилизации действительности.

7

Если христианская община уже по своему социальному составу целиком входила в жизнь крупного города, то, естественно, что и ее жизнь так же была близка к городской сутолоке с ее многочисленными соблазнами и кознями диавола. И здесь можно легко сделаться жертвой оптического обмана, — если верить Тертуллиану, христианская община и в своей повседневной жизни была так же выделена из жизни языческой империи, как христианская история находилась в постоянном борении с историей имперской. Христианский историограф в своих писаниях решал определенную ценностную задачу — показывал, как писание воплощалось в конкретную историческую действительность, придавал данному материалу заданную форму и получалось не бывшее, но долженствовавшее быть, своего рода исторический догмат, который, благодаря упражнению, принимался нами за подлинную действительность.

Задача бытописателя была аналогична задаче историографа. Он был прежде всего проповедником и в качестве такового диктовал общине избранных такие нормы поведения, которые бы резко отличали ее от мира языческой скверны, и пусть эти нормы приходилось постоянно повторять — верный признак того, что они не соблюдались, — все равно требуемое нормой превращалось в сущее, и рядом с сетованиями на неправедную жизнь членов общины мы находим иногда гордое прокламирование единственности этой общины — светлого пятна среди темного моря греха. Но рядом с этими гордыми заявлениями мы находим и совершенно иное — старание при помощи целого ряда сложных правил отделить христиан от язычников — и эти правила своей спутанностью и растяжимостью выдают существование тесной соединительной ткани между церковью и империей, и, даже больше того, — Тертуллиан-монтанист выговаривает, наконец, и печальную истину, а именно, что церковь живет жизнью грешной империи. Его монтанистический идеализм обнажает корни христианского древа. Морализирующая проповедь апологета, направленная к общине, устремлена к установлению границ между ней и языческим миром, при чем эти границы устанавливаются sub specie peccati. Там, где в моральном смысле совершается грех и начинается царство греховности, и лежит социологическая граница между церковью и империей. Приблизительность и расплывчатость этой грани сказывается даже в таких случаях, когда ее переход является самым очевидным грехом. В этом отношении необычайно характерны нормы, установляемые Тертуллианом об языческих праздниках. Казалось

бы, что здесь эти нормы самоочевидны, поскольку христианин стремится к самоутверждению в качестве такового, и, тем не менее, языческие праздники, как социальное явление, оказываются настолько сросшимися с социальной тканью общества, что христианину трудно оторваться от какого-либо участия в них, а Тертуллиану приходится тратить свое красноречие на доказательство неудобности их посещения и итти на целый ряд компромиссов, доказывающих глубочайшую укорененность христианства во всем потоке жизни языческого мира. Увещания Тертуллиана относительно непосещения христианами языческих праздников касаются вопроса не по существу, а, главным образом, указывают на многочисленность христианских праздников по сравнению с языческими [79]. Эти запрещения Тертуллиана покидали, таким образом, почву высокой морали и спускались в область своеобразных плотских расчетов. Здесь можно обратить внимание на одну характерную мысль — христианство дает человеку свободу от работы, которая все менее и менее пленяет античного гражданина. Это верный признак ослабления хозяйственной жизни общества, и, очевидно, именно в этом отношении Тертуллиан считает свою аргументацию особо заманчивой. Эта устремленность к экстенсивности хозяйства стоит того, чтобы на нее обратить внимание. Но это только устремленность и не больше — даже этот соблазн не в состоянии провести резкую границу между христианским и языческим обществом — так сильна социологическая укорененность всевозможных празднеств в структуре общества. Христианин не может оборвать те связи, которые прикрепляют его к язычеству, и Тертуллиану приходится прибегать к софизмам, чтобы сохранить чистоту верных и в то же время предоставить им сносное существование. Он дозволяет верным посещать праздники частного характера, как-то свадьбы, обручения [80], поскольку христианин будет только зрителем жертвоприношений. Софистический характер этого дозволения довольно ясен. Правда, если христианин откажется от посещения публичных праздников, то внешний decorum будет соблюден, но трудно сказать, как реально можно оберечься от идолопоклоннического греха, присутствуя только при частных празднествах. Ведь сам Тертуллиан подсмеивается над римским полидемонизмом, который обладает такой склонностью к Augenblicksgötter, а эти полубожества, полудемоны присутствовали при каждом событии в жизни античного человека.

Возникал и еще более казусный вопрос, что делать рабам христианам или христианам, находящимся на службе, если им придется участвовать в языческих празднествах по своему рабскому состоянию или по службе. Положение этих servi и officiales при своих domini или patroni могло сделаться совершенно невыносимым при соблюдении всех ригористических требований Тертуллиана. Но здесь приходила на помощь литературная фикция — пример ветхозаветных патриархов показывал, что и на службе у языческих царей и вельмож можно было соблюдать свою незапятнанность от всякого идольского осквернения. Потому и Тертуллиан дозволяет рабам и чиновникам присутствовать при совершении языческих церемоний, но до начала идолопоклонения [81]. Но это „usque ad finem“ заключало в себе целую проблему и допускало целый ряд казуистических толкований, от необузданного тертуллианова ригоризма до самой вопиющей распущенности и снисходительности. Самому Тертуллиану было пре-

красно известна и вся переплетенность повседневной жизни с языческим культом и непреодолимая притягательность целого ряда развлечений и праздников. Он сам как бы боится поделиться своими впечатлениями о посещении им карфагенских зрелищ [82]. И чтобы отпугнуть верующих от этих самых страшных и пленительных соблазнов, он приводит нравоучительные анекдоты, вроде приключившегося с одной женщиной при посещении ею театра. Она возвратилась оттуда одержимой — cum daemonio и на вопрос экзорциста, обращенный к демону „quod ausus est fidelem aggredi", последний ответил „et iustissime.... feci: in meo eam inveni" [83]. Этот маленький жанр очень хорошо рисует вкусы той среды, для назидания которой он приведен.

Но, кроме посещения зрелищ и празднеств, языческая прелесть подстерегает верного на каждом шагу и особенно в распаленном солнцем и наполненном людьми с горячей южной кровью Карфагене. Во время спора или разговора с уст легко может сорваться обычное проклятие „Mehercule" или „Medius Fidius". Тертуллиан приводит даже совсем пикантный образчик такого случая. Один христианин на слова язычника — да покарает тебя Юпитер — ответил — и тебя также [84]. Так хитроумный сатана поймал бурного и быстрого на ответы африканца. А христианин не должен клясться вообще [85]. Это запрещение неопровержимо с точки зрения догматической логики, но оно мало считается с силами социальной инерции, благодаря которой иное явление прекрасно существует, против всякой логики и несмотря на отсутствие всяких корней в действительности. Но даже и у Тертуллиана-монтаниста, несмотря на весь его ригоризм, не хватает смелости, чтобы причислить все эти переходы той границы, которая отделяет христиан от язычников к смертным грехам, и этим самым он признается в том, что такие прегрешения неизбежны и вряд ли могут быть предотвращены даже при самой доброй воле. Он даже пользуется этими прегрешениями как примером „peccatum remissibile" [86]. И, тем не менее, какая печальная картина представляется Тертуллиану, когда он зорким и подозрительным взором монтаниста окидывает церковь психиков, то-есть огромную массу всех верующих [87]! Тертуллиану-католику представлялось величественное зрелище многочисленной церкви верных, которая полонила отощавшее и полуразложившееся тело империи, а теперь эта община сама обнаружила признаки тления и раскололась, или, вернее, отщепила от себя небольшую элиту, которая только одна выполняет суровые требования закона. Но можно сказать наверное, сама община не изменилась, изменился только субъективный угол зрения пристрастного наблюдателя. И краски снова поблекли, и апокалиптическая мечта ушла в подполье. Стоит только сравнить восторженные описания Тертуллиана-католика с желчными бичеваниями Тертуллиана-монтаниста, чтобы понять, как мало отвечала действительность первым, а так как негодование Тертуллиана вызывали, главным образом, черты христианской жизни, сходные с языческой, то остается предполагать, что иногда бичевания были ближе к истине, чем самые пламенные восторги и восхваления.

8

Уже в своем походе против языческих празднеств, в своей борьбе с некоторыми отраслями художественного ремесла христиан-

ство вступало на путь обеднения и истощения культуры, представляя собой в этом отношении грозный симптом разложения общественного организма. На этом пути оно неизбежно должно было столкнуться и с античным искусством, которое было неразрывно связано с определенным религиозным мироощущением, определенной культовой символикой. Кризис античного искусства данной эпохи, искание новых форм в художественном творчестве имели в качестве своего соответствия отрицательное отношение к искусству вообще, которое еще усиливалось надвигавшейся хозяйственной бедностью, служившей плохой подпочвой для возникновения новых форм цветения жизни. Тертуллиан со своей склонностью к самым радикальным и ригористическим решениям как раз и занимает резко отрицательную позицию по отношению к переживавшему свой кризис античному искусству. Типический центр античного искусства — его жизненный нерв — скульптура, служившая в значительной мере языческой иконографией, прежде всего получает злобное отлучение из уст Тертуллиана. С чисто иудейским отвращением ко всякому изображению формулирует Тертуллиан положение о диавольском происхождении изобразительного искусства [88]. Эта связь изобразительного искусства с князем мира сего должна была придать особую выразительность, как и запрещению языческого культа со стороны верных, так и дать особый упор стремлению Тертуллиана произвести известную хозяйственную сдвижку внутри ремесленных элементов христианской общины, которые должны были покинуть насиженное художественное ремесло и заменить его более простым производством предметов хозяйственной необходимости.

Это диавольское происхождение изобразительного искусства выливалось и в более стройную теорию мифологического характера, заимствованную из, считавшейся Тертуллианом канонической, книги Эноха. Эта теория рассказывала о падении падших ангелов с дочерями человеческими, которые, таким образом, несли еще дополнительную вину к вине своей прародительницы Евы [89]. Падшие ангелы и передали в распоряжение человечества сокрытые богом искусства вместе с материалом для них. Этот сочувственный пересказ откровений Эноха весьма характерен, начиная от презрительного отношения к женщине и кончая ангелологической эротикой, откуда он берет основные мифологические мотивы. У него есть и другое достоинство — он крайне растяжим. Под плод ангельского вожделения можно подвести не только большое искусство, но и целый ряд других почему-либо неприятных для апологета ремесл, как-то обработку металлов, знание свойств трав, астрологию, ювелирное дело и даже парфюмерию. Этот мифологический мотив мог легко запечатлеться и у Тертуллиана и у его читателей, так как в своих основных чертах он имеет много сходного с античными легендами о золотом веке, сентиментальные воздыхания о котором были так распространены в эту эпоху.

Осуждение художественного ремесла покоится не только на его диавольском происхождении, но и на тех психологических свойствах, удовлетворению которых оно служит в некоторых из своих отраслей. Это психологическое обоснование запрещения всего легче достигается в производствах предметов роскоши, как-то в ювелирном деле и золотых дел мастерстве. Золото, всякие драгоценности замечательны лишь своей редкостью, которая возбуждает похоть жен-

щины [90] — „non veritate bona sunt, sed raritate". Эта аргументация психологического порядка находит свое завершение в космологическом аргументе — бог не творил овец, окрашенных в пурпур, а, следовательно, и не желал творить таковых [91]. В этой аргументации воления божества как бы поглощают человеческую природу. Она с предумышленным недоверием относится к самовластным и творческим порывам человека. Вера в творческую силу человеческой личности иссякла, человек как бы стремится наглухо замкнуть круг своей деятельности, а за этим кругом таится клубок неведомых и страшных сил. Это сжатие человеческой личности весьма характерно для эпохи культурного перерождения и омертвения. Чувствуется здесь и иной мотив, который сразу вводит нас в среду чувствований и ощущений культуры эпохи. Это возврат к природной простоте, своего рода античный руссоизм, только получивший под пером христианского писателя несколько ветхо-заветную, иудейскую окраску. Образ ревнивого к человеческим достижениям бога ретушировал буколическую идилию. Трудно сказать, отмирающий вкус к красоте или это стремление к культурной несложности руководят Тертуллианом, когда он называет драгоценные камни „grana nescio qua" [92], указывая на презрение, с которым относятся к ним мидийцы или парфяне, или когда, указав на обжорство Азиниев, Гортензиев, Эзопов, он хочет уколоть дозволявшего себе роскошь Цицерона [93]. Такие эпитеты, как „grana", „macula lignea" в применении к драгоценностям, столам лимонного дерева, одним словом, к утонченностям античной культуры, конечно, свидетельствуют, несмотря на все свое литературное кокетство, либо об огрублении художественного вкуса, либо о стремлении к первобытной простоте. Но это последнее стремление всегда возникает в эпохи, когда данное искусство перестает удовлетворять, перестает быть современным, даже несмотря на то, что произведения старого искусства еще возбуждают к себе внимание, становясь, однако, академическими и потому вызывая преимущественно платонический интерес.

Тертуллиан еще не забыл старых образцов, он также не чужд аттическому ренессансу, разгоравшемуся среди людей эпохи империи. Он с некоторым благоговением упоминает о Фидии [94]. И если Фидий для него „tantus", то сделавшийся еретиком неудачный живописец Гермоген вызывает своим описанием свойств первичной материи со стороны Тертуллиана сатирическое описание [95], относящееся, повидимому, и к самой личности Гермогена и к его неудачным произведениям и показывающее, что у самого Тертуллиана еще был вкус к художественному канону, к изящному и соразмерному в искусстве. Перестал удовлетворять материал искусства, его содержание, не удовлетворяло и искание новых форм в искусстве, но корень всякого искусства, формальное влечение к форме, к художественному объединению подлежащего артистической переработке материала и действительности осталось. Этой законченностью формы и привлекали к себе древние образцы, хотя в признании их и был некоторый холодок, выражавшийся в том, что и подлинный создатель Олимпийского Зевса, великий Фидий, уже не мог возбудить прежних пламенных восторгов.

Но медленно, с трудом, находясь еще в плену у старых образцов, возникало и свое христианское искусство, которое, конечно, не было специфически христианским, а шло вровень с эволюцией

языческой пластики и живописи, но пыталось усвоить себе свои собственные сюжеты и темы. Таковы были живописные изображения на чашах, про которые упоминает Тертуллиан, говоря о чрезмерной снисходительности психической церкви [96]. Изображение доброго пастыря было, очевидно, довольно обычным делом, если Тертуллиан берет его в качестве примера. Пусть именно здесь не было прыжка в совершенно новую область художественного замысла и христианский Спаситель принимал на себя черты аркадского Гермеса, хранителя стад и божественного пастуха, — все же становилось возможным мыслить иное отношение божества к художественной деятельности человека чем-то, которое было заимствовано у иудействующего Эноха неумолимым логиком ригоризма и эсхатологической скриптуризации, сохранившим, однако, в себе и таинственные зов великого стиля классической древности.

141

9

У религии во все времена была таинственная и часто мало поддающаяся учету связь с вопросами сексуальности и в некоторые моменты религиозной истории, обычно в эпохи больших религиозных движений и реформаций, эта связь иногда резко выступала своим острым углом наружу. Религиозное движение II века нашей эры не составляет в этом смысле исключения. Тертуллиан иногда дает нам разительные примеры повышенной сексуальной чувствительности, которая выступает у него в виде крайней подозрительности и мнительности по отношению к браку и к женщине. В этом смысле его аскетическая проповедь, как и аскетизм вообще, окрашена всеми цветами сексуальной радуги.

Мы уже видели, что тертуллианово божество ревниво к творческой деятельности человека, к самостоятельному проявлению человеческой личности. Эта подавляющая и миронаполняющая роль божества особенно ярка в моменты мессианистических чаяний, эсхатологических ожиданий, когда человек жаждет получить избавление от вмешательства сверхчеловеческих божественных сил. Эсхатологическая настроенность Тертуллиана еще более способствовала построению этого сурового и подозрительного к людям ветхозаветного бога. Поэтому все, что могло отвлечь человека от постоянного и непрерывного делания перед ликом божества, встречало у него подозрительное и обычно отрицательное к себе отношение. Творческое созерцание Достоевского, подметившее в красоте два лица, две бездны — Мадонны и Содома, божественного и диявольского, было знакомо и Тертуллиану, но преимущественно со своей отрицательной стороны. Его словечко „decor vulnerans animum" [97] весьма характерно для изображения одного из основных свойств красоты — ее способности ранить душу человека, оставить в ней след неизгладимый. Естественно, что женская красота и всякое подчеркивание ее и способствование ей казалось Тертуллиану началом непочтения и бунта со стороны христианина, а христианки в особенности. Тертуллиан резко выступал против театра, но характерная черточка — ему не нравилась в театре особливая внимательность к своему наряду и виду, которая казалась ему несомненным началом греха [98]. Но не только одна сексуальная подозрительность останавливает наше внимание — ясно выступает и еще одна своеобразная, но знакомая уже нам

черта, — трудность проведения разграничительной черты между христианским и языческим обществом. Тертуллиану вечно приходится сражаться с одним, повидимому, неизбежным и роковым обстоятельством — ему хочется, чтобы стадо верных, не только в духовном смысле, но и своим наружным видом отличалось от рядовых язычников, а этих отличий установить не удается, резкая эсхатологическая черта, проведенная им между империей и церковью, оказывается проведенной только в апокалиптической фантазии, в бреду о прекрасных днях избавления.

Даже и сама аргументация сторонников обмирщения принимает иногда совершенно своеобразный привкус и диаметрально противоположное стремлениям Тертуллиана направление. Многие боятся именнно того, что они своим особенным видом выдадут свое христианство, чересчур отделятся от обычной языческой массы [99]. Но как раз этого и хочется Тертуллиану, так как пусть оба враждебных лагеря противостоят в напряжении против друг друга, пусть будет ближе час их решительной схватки — за царством зверя идет царство агнца, а за смертью следует воскресение. Переход к „salutaris disciplina“ должен обозначать собой отвращение от старой жизни, отречение от старых привычек — полный разрыв с прошлым. Вот этого-то разрыва с прошлым и незаметно со стороны верующих, и, конечно, далеко неслучайно то обстоятельство, что Тертуллиан принужден был посвятить целое сочинение вопросу о женском наряде.

Повышенная чувствительность к вопросам пола и особенная острота, которая приобреталась его требованием о совлечении с себя всякого признака своей прежней принадлежности к греховному миру, заставила апологета, борца с ересями и догматика, выступить на таком, казалось, не совсем подходящем поприще. Бытовой характер трактата, заставляющий Тертуллиана иногда входить в подробности женского туалета, приобретает для нас особый интерес, так как в нем очень ярко обрисовывается и отсутствие разграничительной линии между язычеством и христианством и социальная структура карфагенской общины. Оказывается, что в общине очень сильны элементы, которые поддерживают точку зрения полной индифферентности по отношению к нарядам и украшениям, руководясь, очевидно, правилом, что „чистому все чисто“ [100]. В сетованиях Тертуллиана на этот счет содержится важное для нас указание, что во многих случаях не было никакой возможности различить женщину-христианку от язычницы и это могло происходить бессознательно или на основании определенной платформы. Для Тертуллиана такое утверждение „ἀδιάφορον“ в наряде неприемлемо по целому ряду причин. Прежде всего он несогласен с тем, что щегольство может быть вполне отделено от „stuprum“. Став монтанистом, он окончательно утверждается в этой мысли [101], но в своем скрытом виде она у него существует и во все время его деятельности. Затем он еще более решительно настаивает на том, что верные не могут вести себя одинаково с служителями диавола и порока [102]. Тертуллиан знаком и с аргументами иного рода, которые, может быть, ему приходилось выслушивать от своей женской аудитории. Он вполне сознает желание женщины понравиться мужчине и тут ему приходится прибегать к убеждениям особого рода, снова ссылаясь на мифологический рассказ о том, как внучки Евы соблазнили даже падших ангелов [103]. Если дочери человеческие соблазнили даже ангелов, будучи „crudae ac rudes“, то зачем же женщине особый наряд для уловления мужчины? Но сколько сдерживаемого огня таится в этих аскетических „crudae ac rudes feminae“! Во всяком случае, больше чем убедительности — разве вкус ангелов, да еще в такие древние времена, обязателен для человека?

Но всех этих аргументов не хватает, несмотря на всю их значительность для самого апологета, и ему приходится пускаться в подробности, имеющие для нас и чисто бытовой характер и рисующие ту социальную среду, к которой были обращены убеждения Тертуллиана. Любопытно заметить, что у Тертуллиана оказывается весьма зоркий глаз на все излишества, которым предается женская половина его паствы. В другом трактате, далеко не столь обильном этими подробностями, он просто опускает свои руки перед всеми ухищрениями женского пола [104]. Но апологет не чувствует себя совсем отчаявшимся перед такой сложной задачей, как классификация женских нарядов и украшений. В уходе женщины за собой он различает „cultus“, т.-е. платье и украшения, и „ornatus“ — все, что относится к уходу за телом — косметику и парфюмерию. Источником первого для него служит „ambitio“, а источником второго „prostitutio“ [105]. Подчернив и то и другое и придав оттенок прелюбодеяния тому, что он называет „ornatus“ и что ему особенно не нравится, Тертуллиан направляет свои удары прежде всего против этих прелюбодейных стремлений. И нельзя сказать, чтоб его реторика страдала от отсутствия для нее материала. Для язвительного сопоставления „salus“ и „ordinandi crinis operositas“ он находится в большом изобилии. Все перечисляемые им многочисленные способы женских причесок оказываются, в конце концов, противоречащими господним заповедям [106]. К этому аргументу Тертуллиан спешит прибавить и другие отчасти гигиенического, отчасти морального характера [107].

У нас немедленно возникает и другой вопрос при виде таких подробных и построенных по всем правилам реторики описаний, — да для кого же они предназначены? — Из кого вербовался тот кадр щеголих и франтих, которых было так много в общине, что потребовался целый трактат, против них направленный? Конечно, все эти любительницы затейливых причесок, причудливых накладок и париков находились не в среде неимущего класса и не в среде полукоммунистической общины. Можно было бы думать, что состоятельная часть общины удостоилась особого внимания со стороны апологета вследствие своего особого значения или влияния среди христианской массы, но это не совсем так, — и в других своих трактатах, имеющих отношение к этой теме, Тертуллиан снова затрагивает эти злокозненные привычки. Настаивая на том, что замужние женщины должны быть покрытыми при богослужении, Тертуллиан возмущается теми уловками, которые позволяют себе эти любительницы зеркал, душистых эссенций, помады, ванн [108], чтобы избежать ношения покрывала во время богослужения [109]. Не без язвительности сравнивает Тертуллиан всех этих модниц со страусом, который, спрятав свою голову в кустарник, считает себя скрытым от всяких взоров. Таким образом, пристальный глаз Тертуллиана постоянно открывает в стаде верных те же моды и привычки, которые так распространены в стане диавола.

Интересно отметить и еще одну черту в гневных обличениях Тертуллиана — у него мы встречаем бурную эсхатологическую про-

поведь, ожидание грядущего конца, суровый ригоризм, стремящийся к полному отделению общины верных от языческого общества, а его аудитория, его читатели и читательницы стремятся с чисто мирским легкомыслием обойти положения и предписания церковной дисциплины. Получается мучительный и резкий диссонанс, показывающий, насколько вся эсхатология Тертуллиана, его компановка истории христианства, его коммунистические мечты и моральные оценки далеко отстоят от безжалостной и серой действительности. И, может быть, самой затруднительной задачей для историка и является определение всего того, что относится просто к литературному жанру и имеет весьма малое соприкосновение с действительностью.

В самом деле, какое дело до идеальной чистоты нравов и ожидания великого эсхатологического чуда тем, кто довольствуется своим превращением из брюнетки в блондинку или весьма озабочен появляющейся сединой [110]? По адресу последних приходится только указать на то, что чем больше скрывается старость, тем она становится более явной [111]. Конечно, у Тертуллиана находятся и еще более суровые обличения перекрашивающих себе волосы, где медицина и гигиена причудливо смешиваются с богословием и эсхатологией [112], и под эти же богословские обличения подпадают всякие косметики и парфюмерии, которые, очевидно, были в большом ходу среди христианок. Нельзя заниматься собой „ultra quam deo placet“, и как раз по отношению к божеству прегрешают все те, кто изменяет свой внешний лик и этим играет в руку сатане [113]. В этом снова слышится уже отмечавшаяся нами нотка античного руссоизма, некоторой усталости от безмерного усложнения культурной жизни, осложненная лишь иудаизирующей непримиримостью и сексуальной подозрительностью.

Но и вся пестрота и разнокалиберность аргументации Тертуллиана свидетельствует о том, что зло, с которым он боролся, было прочно укоренено среди женской половины христианского общества. Повидимому, ему приходилось встречаться и с возражениями, указывавшими на безразличность внешнего вида при условии внутренней чистоты и христианского умонастроения, но он резко отмежевывается от подобного индифферентизма, его советы и предписания остаются прежними [114]. Эсхатологическая мечта о разделении всего человечества на верных и неверных, сынов спасения и сынов погибели, остается лейтмотивом тертуллиановой проповеди [115], к которому присоединяется лишь лирико-идиллическая нотка, увещевающая женщин украшаться христианскими добродетелями и покорностью своим мужьям [116]. Правда, в этой лирике довольно явственны домостроевские черты, но все же мы имеем здесь идеальный портрет христианской женщины, столь несходный с его румянящимся и красящим волосы подлинником. Компромисс все же неизбежен и компромисс в той же плоскости, как при посещении христианами языческих праздников или изучении ими языческой литературы, и он присоединяется немедленно к ригористическим требованиям в виде просьбы и совета соблюдать умеренность в уходе за собой [117]. Если принять во внимание такие эсхатологические угрозы Тертуллиана, что в день страшного суда будет не до украшений [118], то останется лишь зияющая бездна между этими громами и молниями и только что приведенным нами pium desiderium.

При сложности городской жизни Карфагена мало ли всевозможных предлогов могло найтись, в особенности при добром желании,

145

у желающей щегольнуть христианки? Ярко встает перед нами и социальный состав общины, в пользу которой произносились Тертуллианом свои проповеди. Вряд ли эти проповеди вызывались исключительно немногочисленной богатой, но влиятельной частью общины. При существовании многочисленного недостаточного и пролетарского элемента, Тертуллиан несомненно бы обратил на него внимание и там нашел бы и душеспасительные примеры и утешение для себя. Конечно, было бы ошибкой считать, что христианская община насчитывала в своих рядах огромное большинство зажиточных людей, но, кажется, что если произвести сравнительный анализ христианской общины и окружавшего ее языческого общества, то средняя зажиточность оказалась бы в христианской среде несколько высшей, чем в языческой. Это еще больше подчеркивает призрачный характер христианского коммунизма, его чисто идеальное и литературное бытие и в то же время указывает и на сложность экономической структуры христианских общин, которая вряд ли позволяла им быть былинками, гонимыми по полю, какими представляет их Тертуллиан в пафосе своего трактата о бегстве. Тяжелый экономический вес диктовал и спокойное лишенное резких бурь положение в государстве.

10

Нам уже приходилось упоминать об идеальном изображении христианской общины у Тертуллиана. В изображении апологета эта община должна была быть маяком добра и добродетели среди окружавшего ее океана зла и диавольских козней. Мы видели, что реальная действительность далеко не совпадает с идеалом и в установлении дальнейших границ между идеалом и действительностью нам может существенно помочь то обстоятельство, что Тертуллиан был не только апологетом христианства, но и обличителем самой могущественной и жизнеспособной части христианской церкви — ее католического ядра. Конечно, ее недостатки и пороки иногда представляются темпераментным обличителем в чересчур мрачном свете. Он допускает такое же сгущение красок, как в своей апологетической деятельности, но, если уничтожить слишком резкие тени, все же у нас останется достаточно характерный материал, чтобы судить о той степени различия, которая реально существовала между церковью и империей.

Для Тертуллиана существует тройная грань между общиной и грешным миром — троица смертных грехов — idololatria, homicidium, adulterium. Совершение одного из них влечет за собой физическое исключение из общины и духовную погибель негодного члена. Мы видели, насколько шатки и неопределенны границы, отделяющие идолопоклонство от действий, совершение которых считалось дозволительным для христианина. Борьба же, которую вел Тертуллиан-монтанист против эдикта папы Каликста, устанавливавшего „remissibilitas“ прелюбодеяния, раскрывает нам и другую сторону быта христианской общины, показывая, что и в этом отношении христианская нравственность в своем массовом проявлении была не лучше и не хуже языческой. В страстных выпадах Тертуллиана против терпимости католиков к половому греху перед нами еще раз проходит та сексуальная раздраженность и подозрительность, которая так резко выступала в вопросе о женских украшениях. Прежде всего Тертул-

лиан-монтанист старается показать теснейшую связь между тремя непростительными, кардинальными прегрешениями [119]. В этом сближении проскальзывает пикантный оборот речи — оказывается, что христианские прелюбодеяния ничем существенно не отличаются от языческих. У язычников они связаны с убийством и идолопоклонством — и у христиан наблюдается та же связь. Но из этой фигуры умолчания видно только, что „adulterium" фактически существовало не только у служителей тьмы и диавола. Правда, Тертуллиан силится показать, что церковь истинная или, по крайней мере, церковь до эдикта Каликста знать не желала прелюбодеев [120], но это утверждение мало вяжется и с монологом смертных грехов, утверждающих свою связь с прелюбодейством, и с язвительным утверждением по адресу католиков-психиков, что последние вступают в брак столько раз, как им пожелается, ибо, по словам апостола, это лучше, чем разжигаться [121]. Пусть богословская оболочка этих упреков, карикатурное толкование апостольских слов заключают в себе сильное преувеличение, все же в констатировании факта христианского многобрачия должно заключаться и некоторое зерно истины. Это тем более вероятно, что Тертуллиан не раз повторяет свое обвинение по адресу католиков-психиков. Он идет так далеко, что, по его утверждениям, свобода в повторении брака у католиков была почти что безграничной [122]. Уже в этом свидетельстве Тертуллиана прорываются некоторые жанровые черточки. Он язвительно указывает на, очевидно, хорошо известного в общине живописца Гермогена, и его ссылка на эту личность придает более реальный характер его обличениям. Кроме того, надо заметить, что сам Гермоген, несмотря на свое еретичество, все же считал себя христианином, так что его женолюбие, при обилии сектантских течений в общине, могло быть характерным не только для него одного. В других обличениях Тертуллиана звучат еще более живые и бытовые нотки. Там мы встречаемся и с аргументацией защитников повторяемости брака, а именно со ссылками на необходимость воспитания детей, ведения домашнего хозяйства. Эти ссылки интересны и сами по себе, как показывающие, что христианская семья часто представляла собой уже устоявшийся хозяйственный организм, противившийся всяким резким встряскам или передвижениям, которые могли иметь место во время гонений. Сама же возможность подобной аргументации ясно указывает, что те круги, из которых она исходила, были крайне неблагодарной почвой для эсхатологической проповеди и агитации. Тертуллиан с нескрываемой иронией относится к доводам своих оппонентов и тут же приводит любопытный анекдот, дающий его иронии реальный и бытовой колорит — один христианин взял для воспитания своей дочери вторую и притом бесплодную жену и, тем не менее, оказался не только второй раз женатым, но и второй раз отцом [123]. При таком настроении и поведении членов общины нам становится понятным поход ригориста и эсхатологического мечтателя Тертуллиана против второго брака. Ему нужно было уничтожить эти земные оковы, удерживающие человека от полета ввысь, от исполнения на земле великого эсхатологического таинства, предуказанного писанием. Даже первый брак он был склонен рассматривать sub specie libidinis и, тем более, второй. Но так как эсхатология, несомненно, представляет собой самое яркое и сильное горение религиозного чувствования и миропонимания в христианской среде, то в этом походе на второй брак довольно ясно проскальзывает и общее устремление христианства, как религии, направленное против брака и семьи, своеобразная полярность семьи и религии, как двух социальных величин и философских начал. Тертуллиан должен был, чтобы придать хотя бы некоторую осуществимость и вероятность своим эсхатологическим мечтаниям, выступить со своей проповедью сужения и обуздания семейных начал, а также и сопутствовавших семье этой эпохи элементов разложения и гниения. Это было тем более необходимо, что распущенное отношение к браку было в силе не только в среде мирян, но и среди епископата, где наблюдалось не только противоречащее предписаниям Павла второбрачие, но и противоестественные пороки. По крайней мере, епископ Утики обвиняется Тертуллианом в нарушении lex Scantinia [124]. Тертуллиану даже самому пришлось быть свидетелем растущей беззаботности в нравах и соблюдении церковной дисциплины [125]. Эти изменения, происходившие на его глазах, давали ему полное право и агитировать за восстановление старых порядков и пытаться ввести новые, более суровые, но более отвечавшие требованиям последовательной эсхатологии требования о недопущении второго брака вообще.

Но право на такие требования нисколько не гарантировало их исполнимости — все зависело от того направления, в котором двигался исторический процесс, а это направление шло наперекор всем его эсхатологическим устремлениям — христианство не только не отрывалось от почвы античной культуры и цивилизации в своем эсхатологическом полете, но, наоборот, все глубже и глубже врастало в старые культурные слои. Его бытовая оболочка, в данном случае — его брачная дисциплина не давала никакого права провести резкую разграничительную черту между церковью и империей, что было и заветной мечтой Тертуллиана и было им выполнено в литературной форме апологетического трактата. И не замечая того сам, он подпадал под общий тонус эпохи — его подозрительный и склонный к эротическим изысканиям и умствованиям аскетизм был не противоположностью его эпохе и не живым укором ей, а, напротив, служил живым выражением ее моральной неустойчивости, одним из признаков которой были фривольность и потворство чувственности, соединенные с длительным и, по существу, чувственным трактованием вопросов половой нравственности, при чем это трактование принимало иногда даже несколько неопрятный и смакующий характер, несмотря на свое аскетическое содержание.

Неудачной оказалась попытка Тертуллиана и монтанистов установить более строгое соблюдение постов и ввести новые посты — ксерофагии. Сам Тертуллиан ставит мнимое сластолюбие католиков в тесную связь с их чревоугодием, иллюстрируя свое утверждение довольно неопрятными анатомическими сопоставлениями [126]. Если верить реторическим выпадам Тертуллиана, то о рядовом христианине-католике можно составить весьма непригляднее представление. Он не жалеет красок, чтобы как можно нагляднее изобразить христианского Апиция, для которого желудок является богом, повар священнослужителем, а отрыжка пророчеством [127]. Конечно, и эта гневная апострофа направлена не по адресу недостаточного и забитого жизнью человека, а по адресу своих христианских Апициев и Лукуллов. Эти последние, разумеется, не составляли подавляющего большинства в общине, но примечательно то обстоятельство, что эти

элементы в особенности фиксируют на себе глаз апологета, и мы не можем удержаться от предположения, что, если эти элементы и не были в численном большинстве, то в своем удельном весе они представляли собой такую величину, с которой надо было постоянно считаться и на которую надо было обращать особое внимание при всякой попытке церковной реформации. Это зажиточное большинство держало в своих руках высшую иерархию — епископат, и, таким образом, реформация не могла пройти мимо него, и понятно, насколько мало оно было расположено к эсхатологическим в религиозном и к революционным призывам в политическом смысле. На него с особенной язвительностью падает ядовитый сарказм Тертуллиана. Сам апологет чувствовал, что люди, посредством которых он должен был добиваться реализации своих мечтаний, представляют собой в то же время первое и основное препятствие на этом тернистом пути. А пока ему приходилось довольствоваться обличениями „fides animalis", которая процветала у католиков-психиков [128]. Может быть, в полемическом азарте, Тертуллиан был склонен слишком ретушировать свои обвинения, присоединяя к обвинению в обжорстве обвинение в свальном грехе во время агап [129]. Здесь теория Тертуллиана о сродстве сластолюбия и чревоугодия оправдывается на практике — роскошные агапы католиков сопровождаются половым бесчинством. Стоит только измерить то расстояние, которое отделяет эту злобную сатиру от ранее описанных Тертуллианом идиллий, чтобы установить всю ненадежность богословски-идиллических описаний христианской общины. Даже если и откинуть злобные выходки обличителя-моралиста, если стереть эти безнадежно мрачные краски, то у нас останется, может быть, именно та истина, с которой никак не могла примириться эсхатологическая экзальтация Тертуллиана, простое установление того факта, что христианство было чем-то allzu-antik и в нем не было специфически моральных преимуществ пред умиравшим или перерождавшимся язычеством. Его сила заключалась не в отвлеченной моральной проповеди или ее исполнении, не в революционной борьбе с империей, а в более прозаических, хотя и более реальных качествах цепкости и устойчивости его социально-экономической структуры.

Но не только в своих резко монтанистических трактатах Тертуллиан упрекает христианскую общину в половой распущенности. Даже в более нейтральном по своему содержанию „De virginibus velandis" он весьма красочно и убедительно рисует разгоряченную атмосферу общих молений и трапез, совершавшихся христианами. Он требует, чтобы христианские девицы тщательно покрывались во время этих общих собраний, так как они, по его словам, служат причиной ряда прегрешений [130]. Это не есть только голословное обвинение, так как за этим следует и яркая психологическая картинка, рисующая все те опасности, которым может подвергнуться девица, не носящая покрывала. Для нас интересна раскаленность атмосферы, в которой собирается община и которая роднит христианскую общину с общинами других оргиастических восточных культов. Для постороннего наблюдателя она вряд ли и отличалась от них. Становится также понятным, откуда могли взяться у языческих писателей те обвинения в свальном грехе или кровосмесительстве, которые считались, по большей части, результатом злостной выдумки языческих полемистов. Правда, христиане были в этом повинны не более, чем

149

эраны и тиасы других восточных культов, но важно было то, что они все более и более занимали внимание языческих писателей и обличителей, как наиболее грозная и внушительная из всех религиозных организаций восточного характера. Крайне поучительна и та болезненная внимательность, с которой относится Тертуллиан к этим острым коллективным переживаниям. Очевидно, ему самому были и близки и понятны эти соблазны религиозной экзальтации и мгновенных вспышек чувственности. Он не стесняется даже сделать и окончательные выводы. Он указывает на то, что если девица будет стоять без покрывала и этим отличаться от замужней женщины, она будет стремиться к сохранению этого отличительного признака и в случае своего падения, чтобы не выдать своего стыда [131]. Эти сетования Тертуллиана крайне поучительны — они прямо указывают на отсутствие строгой половой нравственности в христианской среде, на возможность внебрачных связей и даже на случаи насильственного удаления плода, на что имеются глухие указания и в других его трактатах. И здесь мы вступаем на почву общего и для христианской общины и для окружавшей ее языческой среды. Но какое половое напряжение, какая аскетическая возбудимость и зоркость к греху таится за этим суровым ригоризмом! Девица или женщина, но девица в особенности, как предмет вожделения, как сладостный объект греха, притягивает и фиксирует на себе взоры апологета. „Omnes in te aetates periclitantur" [132], заявляет он девицам-христианкам, но не только все возрасты человека влекутся к женщине ароматом греха и вожделения — от этого несвободны даже и ангелы. На основании уже известного нам мифа из книги Эноха, Тертуллиан пускается в конъектуры такого рода, что нам становится еще более понятной вся острота и напряженность его мыслей на эту тему. Если ангелы пали с женщинами, уже запятнанными людской похотью, то как бы они распалились по отношению к девицам, юность которых извиняет даже человеческую похоть [133], дает он своеобразный образец ангелологической эротики. Тертуллиан согласен с тем, что flos virginum вполне извиняет слабости человеческой плоти, прелесть девичества непреодолима для мужского libido, но и ангелы не свободны от девичьих чар — он как бы опасается возможности второго грехопадения небесных сил, которые соблазнятся уже не женщинами, этими остатками мужской похоти, но еще чистыми от нее девушками. В своем предчувствии второго грехопадения ангелов Тертуллиан стоит целиком на почве общих языческому миру воззрений о многочисленных демонах или даже божествах, могущих вступать в связи с земными женщинами и становиться отцами земных детей. Нова только та острота, с которой это погружение духовных пневматических сил в материю чувствуется и определяется как грехопадение, но и это нововведение не специфично для христианства — синкретистический гносис изобилует такими примерами, возросшими на почве принесенного, главным образом, парсизмом дуалистического толкования космоса. Эротическая ангелология имеет у Тертуллиана крайне реальный характер, сказывающийся всего ярче в анекдотическом рассказе об ангеле, оттрепавшем плечи одной христианки [134]. Правда, это был благонамеренный и стойкий ангел, вдобавок прямой посланец вышнего, и второго грехопадения в космическом масштабе не последовало, но самое представление об ангеле, любующемся женскими плечами, хотя и бьющем их, достаточно курьезно.

Очевидно, боясь, что опасность, угрожающая ангельским чинам, не окажется вполне убедительной, Тертуллиан прибегает и к этнографическим аргументам. Он указывает на арабских женщин, которые закрывают свое лицо. Правда, Мессалина считала их поэтому несчастными, но сам Тертуллиан восхваляет варварскую скромность. Все эти аргументы выдвигаются только для того, чтобы заставить девиц-христианок надеть на себя покрывало и тем избежать опасности и для себя и для окружающих их братьев — верный признак того, насколько нравы христианской общины беспокоили апологета. Женщине Тертуллиан выносит обвинительный вердикт и притом космологического значения — она должна стыдиться перед творцом и ангелами за свои вины [135]. Христианская философия и богословие выносят свой суровый приговор над целой половиной рода человеческого. Вернее — один из приговоров, так как их существует гораздо больше и Тертуллиан является здесь автором только одного из многих. Покрытие головы со стороны девиц устранит и целый ряд опасностей и несправедливостей, занимающих Тертуллиана. Как мы уже упоминали, девицам не придется лгать и богу и окружающим в случае своего падения [136], а, главное, будет изглажено своеобразное, занимающее Тертуллиана, неравенство между девицами и мужчинами-девственниками, которые не могут выделить себя каким-либо внешним признаком [137]. Он иронически предполагает, что эти добровольные скопцы должны будут для устранения этой кричащей несправедливости надеть на себя различные уборы, чтобы как-нибудь отличаться от рядовых верных [138].

Наличность „voluntarii spadones“ в общине любопытна сама по себе. Это не предшественники позднейшего монашества, которое возникло на совершенно иной социальной и экономической почве, а, скорее, это аналоги девственным и оскопленным жрецам великих богинь востока и их поклонникам, наложившим на себя обет девства. То настроение, которое владело Тертуллианом и не им одним; одинаково могло дать распущенного Гермогена и породить учение Карпократа или дать тип сурового обличителя полового греха и даже добровольного скопца, о которых упоминает апологет. Во всяком случае, и здесь христианство лишь одна из переливающихся красок в богатой религиозной палитре II века. В одном из заключительных увещеваний Тертуллиана настойчиво звучит эта напряженность человека, который, если сам не был этим spado, но твердо исповедывал скопческую идеологию [139]. Здесь женщины всякого возраста и всех ступеней родства должны беречься от того, чтобы их грешная природа не оказала гибельного влияния на окружающих их мужчин.

Нам уже приходилось упоминать, что именно эсхатологические соображения побудили Тертуллиана выступить против практики второго брака, который налагал на человека излишние земные заботы и связи. Но не только одна эсхатология имела здесь значение — видную роль играл и тертуллиановский аскетизм, отношение Тертуллиана к браку вообще, которое в корне подрывало самодовлеющее значение брака, допуская его только как возможное утоление гнетущей человека похоти. В этом отношении Тертуллиан-монтанист только продолжал дело Тертуллиана-ригориста, не внося ничего принципиально нового, а только заостряя высказанную уже каноническим Павлом точку зрения на брак. Еще в посланиях к жене Тертуллиан соединяет эсхатологическую точку зрения со взглядом

на брак, как на способ удовлетворения чувственности [140]. Таким образом, брак имел за себя такую незначительную величину и такой маловажный довод, как „insidiae temptationis“, и против этой безделицы выступала столь близкая тертуллиановой душе эсхатология, трепетное и страстное ожидание близкого конца мира. Если под подозрением был брак вообще, то немудрено, что аргументация Тертуллиана против второго брака была разработана весьма подробно. Видное место в этой аргументации занимают доводы психологического порядка, которые показывают нам Тертуллиана, как незаурядного психолога. Второй брак равен двоеженству, так как у мужа в этот случае две жены — одна в духе, а другая во плоти [141], — так обосновывает Тертуллиан понимание второго брака, как своеобразного двоеженства. Да и вообще общение с женщиной имеет принижающее влияние на мужчину. Только тот, кто „a sua femina cessat“ [142], может изгонять демона, будучи уверенным в самом себе. Сама совесть или сознание свидетельствуют о том, что мужчина загрязняется через прикосновение к женщине. Конечно, возможность таких аргументов убивала не только второй брак, но и первый. Сам Тертуллиан предвидит возможность таких выводов из своих посылок и нисколько не опасается их. Второй брак для него—прелюбодеяние, так как человек при вступлении в него, вопреки заповеди, смотрит на женщину с вожделением [143]. Но вывод отсюда ясен — эта аргументация приложима и к первому браку и ведет к отрицанию брака вообще. Тертуллиан не только не боится этого, но даже с некоторой поспешностью предупреждает возможных оппонентов, что и первый брак и stuprum неразличимы. Следует обратить внимание на самую психологию апологета, уверенность, с которой он считает половую жизнь осквернением, полное приятие „павловой“ доктрины. Перед нами снова идеолог духовного скопчества, которых было так много в атмосфере религиозных движений II — III веков. Некоторые стороны этой идеологии пахнут седой стариной — таково верование, что заклинатель демонов, то-есть, в сущности совершатель магических обрядов, должен соблюдать целомудрие. Но в целом перед нами сгусток свойственной не только христианству, но и всему религиозно-философскому движению II — III века психологии. Эта скопческая идеология увенчивается столь благоуханной картинкой последних дней, что при взгляде на нее сразу становится понятной вся развороченность и смятенность фантазии, ее создавшей [144]. „Uteri nauseantes“, и палачи вместо повивальных бабок достаточно характеризуют человека, создавшего эти исполненные небольшой фантазией, но довольно отвратительные образы. Эсхатология доходит до представления о том, что всякое материнство является плодом похоти и угождения антихристу.

Интересно, что тщательные изыски в области чувственности не ограничиваются земным, но переносятся, как это мы уже видели на примере грехопадения ангелов, в сферу космологических проблем. Проблемы валентинианской космологии иллюстрируются Тертуллианом весьма красочными, если не сказать более, примерами. Рождение Nus от Bythos и Sige дает возможность Тертуллиану сделать такое пояснение — „Hoc vice seminis in Sigae suae genitalibus vulvae locis collocat“ [145]. Может быть, самая трудная, таинственная и в то же время трогательная часть учения Валентина о падении Софии дает апологету возможность говорить о „Sophiae utilissimis casi-

bus“ [146], и это перенесение прелюбодеяния в небесные сферы доставляет ему удобный случай, чтобы усумниться в моральном поведении ненавистных ему еретиков [147], хотя и сам он не очень то тверд в своем сомнении, так как spadones попадались и у валентиниан. Такова скопческо-эсхатологическая идеология Тертуллиана — один из разнообразных мотивов, повторявшихся в своих основных элементах, в религиозно-философском движении II—III веков. Но этот мотив, хотя и находил себе отклики в массе, все же не обладал массовым приложением. Это доказывается уже тем, что сам Тертуллиан принужден был отколоться от католической церкви, уйти в секту и с высоты своего сектантского самосознания обличать нравы католиков-психиков. Отрешавшаяся по возможности от жизни и от империи секта для него единственное прибежище. Надо затвориться и отрешиться от мира, чтобы не заразиться тлетворным дыханием сатаны, которое захватило и полонило католическую церковь. Пусть церковь будет покинута, у монтанистов найдется свой столп и утверждение истины в виде charismata spiritalia [148]. Сам бог и его духовные дары руководствуют вновь обретенной Тертуллианом истинной церковью. Итак, маленькая секта, враждебная и античному обществу и римской империи, готовая принять на себя и гонение и преследование, готовая наложить на себя аскетические узы, — вот место исполнения и завершения тертуллиановых идеалов, тот маленький уголок реальной действительности, которой соответствует его распаленной эсхатологической мечте.

Если для приложения тертуллиановой морали находится так мало места среди христианской церкви, то столь же мало основания считать тертуллианову историю христианства совпадающей с исторической действительностью. Это не подлинная история, а проблематичный набросок возможной истории идеальной общины святых в грешной империи. Для этой общины все должно было свершиться ut scriptum est, так же как она должна была жить secundum regulam“. И если для жизни secundum regulam Тертуллиан мог сыскать маленькую секту, мог оторвать кусочек от грубой действительности и преобразовать его в аскетическую легенду, то не его вина, что история оказалась более неподатливой и что только тоненькая струйка крови христианских мучеников, вовсе не обусловленная демонской злобой языческой империи, прошла через историю христианства и придала ей канонизированный церковью образ героической легенды.

11

Одним из тревожных симптомов умирания античного общества было уменьшение рождаемости, вызвавшее даже вмешательство императорской власти. Вряд ли христианство в целом сколько-нибудь отличалось в этом отношении от языческого общества, но в нем, несомненно, были некоторые течения, особенно остро выявлявшие эту опасную в общественном смысле тенденцию. Эсхатологизм Тертуллиана, уже определявший его отношение к браку, давал особенно благоприятную почву для развития этих тенденций. Если был ненужен брак, то тем более были ненужны дети. Правда, здесь Тертуллиану сталкиваться приходилось с ветхозаветной заповедью о размножении, но, в конце концов, что значило время юности рода человеческого перед наступлением и раскрытием смысла существования людей на земле? Старая заповедь отменялась „sub extremitatibus temporum“ [149]. Задача заключалась лишь в формулировке этого отменения заповеди и она не заключала в себе особенных трудностей, так как здесь легко можно было ссылаться на излюбленную Тертуллианом картину противопоставления христианского и языческого мира на изображение гонимых праведников и торжествующих в своей временной победе злых. Конкретно следует отметить резкое противопоставление lex Julia и lex Christi, столь характерное для эсхатологических антитез, и всю тонкую язвительность в применении lex Julia к „testamentum dei“ [150]. Этот реторический оборот речи всего ярче вскрывается, если принять во внимание, что христианин, по мысли Тертуллиана, добровольно изгойствует в этом грешном мире [151]. Для гонимого в царстве диавола изгоя-праведника дети представляют еще большее отягощение, чем сам брак [152]. На этом примере ясно видно, как легко могло вести к конфликтам с имперской властью эсхатологическое настроение. Для христиан дети — это „importunitas“, а в империи существует на этот счет lex compellens. Конечно, почва для столкновения еще очень мала — столько же сопротивления встречали эти законы и среди языческого населения, но, при формулировке христианского воздержания, часто могли встретиться такие выражения, которые могли обеспокоить государственную власть и при отсутствии всякого специфического законодательства о христианах. Здесь перед нами эмбрион частных столкновений, которые могли при соответственном желании и достаточной фантазии послужить канвой для создания легенды о постоянном и неуклонном гонении на христиан со стороны империи. Достаточно любопытен и другой мотив, слышащийся у Тертуллиана, и, на этот раз, совсем не эсхатологического происхождения — представление о мудреце, который по своей воле никогда не захочет иметь детей. Здесь Тертуллиан, как трудолюбивая пчела, производит довольно эклектический синтез эсхатологии с образом отделенного от мира и замкнувшегося в достигнутой им мудрости стоического мудреца. Эсхатология находит себе неожиданного союзника, что показывает, как одинаковые тенденции общественного развития могут опираться на различные идеологии. Христианская и языческая философии сталкиваются в одной общей точке. Даже за отделившейся, казалось, от земли эсхатологией влачится тень ее земного спутника.

Но эсхатология соприкасается не только со стоической философией. По своим реальным последствиям она сходилась с результатами социально-экономических тенденций, действовавших в языческом обществе. Подводя под свою проповедь воздержания от брака и деторождения эсхатологические обоснования, Тертуллиан поразительным образом ставит христианам в пример язычников, которые совсем не стремятся к произведению потомства. С одной стороны, к чему дети в „istum saeculum iniquissimum“ [153], к тому же при наступлении его конца, а, с другой, у христиан имеется еще больше оснований итти по пути, уже указанному язычниками [154]. Разница только в том, что у язычников мирские расчеты и грешные средства,— чтобы не иметь детей, а у христиан на первый план выступает „periculum fidei“. Различные идеологические мотивы прикрывают один и тот же процесс оскудения и обезлюдения империи. Таким образом, стоический мудрец, христианский аскет, рядовой язычник

являются представителями одной и той же общественной тенденции и разным образом укореняются в общем процессе имперской деформации. Только благодаря большей отчетливости и непримиримости эсхатологической позиции христианский писатель типа Тертуллиана резче ставит вопрос, и контур его разрешения выступает более отчетливо и в более антиимперской окраске. Линии разруба и раздела христианства от saeculum в области брачного вопроса лежат в иной плоскости. Постоянные и настойчивые протесты Тертуллиана против браков богатых христианок на язычниках показывают, что именно в партикуляристической тенденции отдельных религиозных групп, а христианской в частности, в образовании частных церквей, как социальных и частно-хозяйственных организаций, лежит настоящий меч и настоящее разделение. Общественная ткань разрывается благодаря общей болезни, которой она поражена. Эта общность болезни не дает специфических признаков для каждого из оторвавшихся кусков, но заставляет каждую частицу вырабатывать свой собственный иммунитет, и выживает из них та, которая всего скорее организуется, как самостоятельное хозяйственное тело, имеющее свою структуру и свою идеологию. Поэтому приходится так яростно бороться против всех стремлений ослабить церковь, как социальное тело. Тертуллиан чрезвычайно резко ополчается против тенденции к смешанным бракам, которая, по его мнению, всего чаще проявляется в богатых кругах общины [155], и рисует идеального христианина, существование которого проблематично, как общее правило. Но если допустить существование такового, то он, несомненно, будет ревнителем общины и веры, в своих имущественных распоряжениях будет подчиняться контролю клира и епископа—одним словом, выявит собой тип несклонного к роскоши, которая вредит вере, но умножающего хозяйственную силу общины рачительного хозяина своего имущества. Тертуллиан уверяет, что стремление к смешанным бракам особенно свойственно падким до роскоши и почестей состоятельным женщинам, но вся тяжесть вопроса заключается не в этих слабостях богатых христианок, а в том, что брак небогатой христианки с язычником мог пройти более или менее незаметно, а брак зажиточной наносил крупный урон общине. У богатой женщины всегда находилось множество претендентов на ее руку, но зато какая выгода для церкви, если она оставалась „caelebs“! В этом случае клир общины оказывался в еще более выгодном положении, чем даже тогда, когда она выходила замуж за истинного христианина, даже в тертуллиановой интерпретации. Если морализирующая проповедь Тертуллиана могла иногда касаться и христианских „petitores“ богатых женщин, то все языческие являются у него прямо волками, которые норовят похитить овец из стада верных [156]. Эти посещения волками стада верных были, очевидно, довольно частыми. Тертуллиан прямо говорит о происшедшем на-днях и происходивших раньше случаях таких браков [157]. Трудно поверить, чтобы все эти браки были заключены исключительно с хищными языческими petitores, всегда расхищавшими имущество жены или отрывавшими ее от истинной веры. Вероятнее всего, что здесь просто происходило соединение двух совсем не чувствовавших себя резко и бесповоротно отделенными общественных групп. Но ригорист и эсхатологист Тертуллиан не желает этого смешения с станом бесовским, Тертуллиан-католик не желает ослабления христианской общины [158].

155

Смешанный брак становится для него просто stuprum, и благочестивая христианка получает определенное наставление — выходить лучше за бедного христианина [159]. Интересно отметить, что весь центр тертуллиановой проповеди против смешанных браков перенесен на браки христианок на язычниках, а не наоборот. Браки христиан на язычницах не бичуются у него. Причины односторонней постановки этой проблемы довольно понятны — муж-христианин скорее давал ручательство, что церковь приобретет нового сочлена — христианский „petitor“ языческих женщин мог как раз совершить все те преступления, в которых языческие „petitores“ обвинялись Тертуллианом. Во всяком случае, эти браки гораздо меньше задевали стойкость и крепость христианской общины, как социально-экономической организации.

12

И, тем не менее, если напряженное горение религиозного чувства, страстная эсхатологическая мечта заставляли Тертуллиана уродовать бытие, насиловать обыденную жизнь, в чем сказывалась полярность простого бытия и религиозной устремленности, то иное преломление этой религиозности давало и иные результаты. С мира совлекалась скорлупа греха, и он выступал преображенным и очищенным. Прямолинейный и последовательный аскетизм Маркиона вызывал резкий протест со стороны Тертуллиана. Докетистские тенденции маркионова евангелия и маркионовой проповеди, где резко вскрывался дуализм маркионитизма и его презрение к плоти человеческой, вели Тертуллиана к защите материнства, как такового, и оно получало в его гневных апострофах почетный ореол [160]. Теперь антихрист уже не доставляет повивальных бабок матерям, но pudor роженицы освящается самой природой. Конечно, можно возразить, что значит природа по сравнению с заповедью, может ли она служить достаточным оправданием, но это возражение нисколько не беспокоит Тертуллиана. У него есть готовый ответ — есть и существует сама по себе безгрешная природа, которая только казнится вместе с человеком за его грех [161]. Но и этот человек, искаженный первородным грехом, в грехе зачатый и в в немощи плотской рожденный, объемлется тихой любовью христовой [162]. Любовь Христа к человеку и сама жертва христова ясно доказывают, что со времени искупления освящена плоть человеческая и стерто жало смерти, поразившее человека. Маркион не только оскорбляет Христа, но и все земное, что окружает человека [163]. Весь космос, которому уже не угрожает апокалиптический огонь радуется с господом, и иногда перед умственным взором Тертуллиана проходит и развертывается грандиозная картина тварей, хвалящих господа [164]. Но что же остается на долю эсхатологии, если весь мир благословляется господом? Куда деться апокалиптическим громам и молниям? Как быть с полярностью, заложенной во взаимоотношение космоса и религиозного творчества человека? Два плана, существующие в тертуллиановой религии, вечны, поскольку сама религия будет существовать. Ибо, если в целом ряде своих проявлений и, в первую очередь в эсхатологии, религия отрицает космос и враждебно относится к земному благоустроению, то во всей своей значимости, во всей своей устремленности она укрепляет жизнь человека и в космосе и в общежитии. Ее проклятия и отрицания представляют собой своеобразные

формы утверждения, и вся она могла давать человеку и в его консервативных и в его революционных стремлениях мнимую точку опоры. Религия в своей основной устремленности — одно из средств существования человека на земле, его земной борьбы и его земного пути. Проклиная, она не может не благословлять, и потому разрывается апокалиптическое небо Тертуллиана, скрывается конь смерти, и древо жизни согревается дыханием уст господних. И христианство с его апокалиптикой, с его угрозами веку сему было в конечном счете грандиозной попыткой реставрации и античного общества и римской империи. Поэтому нисколько не должна казаться парадоксом его неотделимость от синкретистической культуры, отсутствие резких граней и пограничных разрезов. Римские цезари, с Августа до Константина, пытавшиеся реформировать и поддержать шатавшуюся храмину римского общества и империи, вышли из рамок и тенденций этой культуры — оттуда же вышла и ecclesia catholica, но то, чего не удалось земным богам и спасителям, удалось проповедникам будущего века, и цезари принуждены были протянуть руку примирения епископам, без участия которых стало немыслимо и единство империи и сохранение культуры. Консерватизм Августа, просвещенный абсолютизм Траяна и Антонинов, халифат Диоклетиана достигли своей цели лишь в единении с теми, для кого их власть была страшной тенью века сего, а иногда и последним отражением глубин сатанинских.

ГЛАВА III

Veritas christiana

1

Наиболее трудным для социолога и социального философа вопросом в характеристике слагающейся христианской церкви является вопрос о psyche члена христианской общины, о тех душевных мотивировках и обоснованиях, которые давали ему право чувствовать себя другим по сравнению с языческим обществом, а также о том критерии истины, который давал наиболее сознательным членам общины право утверждать, что они находятся в полном и бесспорном обладании ею, в то время как язычники лишены этого обладания. Эта последняя тема в своем логическом раскрытии приводит к социологической проблеме необычайной важности, а именно к проблеме о том, как определенная истина становится динамической силой в данном обществе, или к проблеме о социальной санкции общепринятых истин. Сюда присоединяется и более лежащая в области эмпирии проблема о том, чем же, в конце концов, влекла к себе христианская община, почему именно ее истины или считавшиеся ею таковыми одержали верх над своими конкурентами?

Христианская церковь создала себе каноническую историю, которая выделялась из мирской так же, как история народа избранного выделялась из истории окружавших его племен и государств. Воинствующие апологеты типа Тертуллиана пытались создать представление о христианской общине, как о самодовлеющем социальном и нравственном целом в языческой империи, — и им оставалось еще одно — заявить притязание и на обладание единственным и бесспорным титулом всякой истины на земле. Но обоснование этого притязания на истину было нелегким делом, и немудрено, что это обоснование принимало очень различные, более или менее удовлетворявшие своих создателей, формы. Главное затруднение заключалось в том парадоксальном смешении христианского и языческого, которое мы уже наблюдали в его государственной и бытовой формах. Если скриптуризация в истории, эсхатологическая предъизбранность в бытовом очерке давали достаточный принцип отделения и стилизации, то точный принцип, дававший возможность выделить христианское, то-есть истинное в области идеологической, находился гораздо труднее. А, между тем, именно здесь и должна была сказаться непререкаемая истинность вероучения, должно было быть знамение всем,

еще не обретшим истины. Отсутствие этого непререкаемого критерия истинности заставляет Тертуллиана указывать на божие терпение, как на причину того, что свет истинного учения еще не проник души всех людей [1]. Только это долготерпение бога не дает в руки его служителей орудия, посредством которого христианство победило бы своих врагов. Легко, однако, заметить, что причины неверия, указанные здесь Тертуллианом, лежат не в плоскости отвлеченного богопознания, не в трудностях того пути, который ведет человека к лицезрению божества, а в отсутствии ясно осознанного страха перед гневом божиим. Не убеждением, а своего рода насилием нудится здесь царствие божие. С убеждениями дело обстоит много хуже — и в этой плоскости мы сразу попадаем в сферу того же христиано-языческого синкретизма, которая реально существовала в государственном и бытовом отношениях. Эта сфера была областью, в которой Тертуллиану было чрезвычайно легко аргументировать, при чем именно в этой области лежали как будто и наиболее трудные теологемы христианства, но как раз в ней и заключались самые опасные соблазны для всякого религиозного сознания, которое чувствовало себя предъизбранным и выделенным из грешного мира.

Вознесение Христа, казалось, могло служить камнем преткновения для языческого сознания, но стоит только вдуматься в некоторые оттенки тертуллиановой аргументации, чтобы понять, что как раз в восприятии этой теологемы для язычника и не заключалось никакого затруднения. Тертуллиан доказывает язычникам, что Христос вознесся на небо гораздо истинней, чем Ромул, по рассказам Прокулов [2]. В этом „verius“ и заключена вся трагедия Тертуллиана. Плюс, заключающийся в сравнительной степени, может быть с одинаковым правом заменен минусом, а для рядового языческого сознания между вознесением Христа и вознесением Ромула, по всей вероятности, стоял знак равенства, что было так свойственно синкретизирующему религиозному сознанию. Таким образом, символ истинности превращался в нечто совершенно индифферентное, и христианство целиком увязало в обще-синкретистическом религиозном мышлении. Необходимо было восстановить единственность христианских догм и таинств и найти виновника этих соблазняющих параллелей. Этим виновником могло быть только мировое зло, персонифицируемое в виде князя мира сего. Диавол не только подвигает еретиков на их козни, но занимается подделкой как и вероучения, так и нравоучения [3]. Перед нами целая обширная программа диавольских козней, в сетях которой бьется истинно-верующий или просто стремящийся к истине, и чем больше анализируется вульгарная действительность, тем более в ней находится черт сходства с незыблемыми и долженствующими быть единственными истинами церкви.История церкви была выделена из истории имперской путем эсхатологической скриптураризации, церковная община была вырвана из реальной действительности при помощи идеального чертежа предъизбранной человеческой группы, что имело за собой опять эсхатологические основания, догма же и обряды были сублимированы горделивым указанием на то, что все похожее на них есть дело сатаны. Но и это противоположение божеского и сатанинского эсхатологично в своих внутренних основаниях и может служить путеводной звездой лишь в моменты напряженного эсхатологического горения целого коллектива или отдельных индивидов. Поэтому указание на сатанинские козни нисколько не разрешает вопроса о критерии истины —

необходимо научиться различать между делом рук божиих и делом рук диавольских. Христианин же не должен смущаться этими кажущимися сходствами и пребывать в упорном соблюдении основ вероучения и нравоучения [4]. Но все же изыскания сатанинских козней ведут к большему и большему осознанию связанности с миром греха и, поэтому, к все более и более настоятельной необходимости провести резкую пограничную черту между учением истины и его диавольской карикатурой.

Эта задача крайне усложнялась тем обстоятельством, что христианин не чувствовал себя отделенным от окружавшей его языческой среды какой-либо китайской стеной, — напротив, и в сфере обычая и в сфере культа христианство настолько тесно прилегало к язычеству, что и сторонний наблюдатель и сам член общины затруднились бы провести разграничительную черту. Крещение было торжественным актом, символизировавшим вступление в общину нового члена—больше того, лишь для нас оно приобрело преимущественно черты символа, первоначально же оно имело вполне реальный смысл магического перерождения, вполне реального regeneratio totius substantiae и даже в этом значительном акте не было специфически христианского оттенка. По тертуллиановой формуле выходило, что и язычники по наущению диавола совершали крещение [5]. Но что еще важнее,—это диавольское таинство совершалось не вполне „viduis aquis“, но за ним стояла своя, на этот раз, диавольская значимость и действительность—божественный плюс обращался в диавольский минус, так как на крещальные воды язычников сходили также свои ангелы, только злые и притом на погибель людей [6]. Два рода обрядов, формально схожих между собой, творятся в мире — на конце одного бог и ангелы, на конце другого диавол со своими ангелами. Эта своего рода эсхатологическая диалектика имеет свое приложение ко всей культовой и ритуальной действительности. В синкретистической обстановке II века ее размах приобретал еще большую силу и значительность. Даже мудрый Нума с его законами становился своеобразным приспешником сатаны [7], и все прошлое представлялось при свете ослепительных вспышек эсхатологического самосознания. Можно сказать, что диавольские дела Нумы реально так же достоверны, как эсхатологическое противоположение церкви и империи и диавольские козни римских цезарей.

Этот тяжкий груз диалектических противоположений не покидал Тертуллиана даже во время его страстной полемики и агитации за реформы в области христианской нравственности и обряда. Агитируя за ношение девицами покрывала во время общинных собраний, Тертуллиан считается с возможностью указаний со стороны своих оппонентов на языческое происхождение этого обычая [8]. Просто ссылка на обычай греческих церквей и стоящих под их влиянием варварских оказывается недостаточной, так как там подстерегает „gentilitas barbarica aut graecanica“, и приходится прибегать к установлению некоторого consensus'a междуцерковного характера. Церковная аскеза тоже не стоит особняком — ее знает и языческий мир. Чем-то вечным веет от описания обрядов совершавшихся при засухе — „Cum stupet caelum at aret annus, nudipedalia denuntiantur, magistratus purpuras ponunt, fasces retro averntunt, precem indigitant, hostiam instaurant. Apud quasdam vero colonias praeterea annuo ritu saccis velati et cinere conspersi idolis suis invidiam supplicem obiciunt, balnea et tabernacula in nonam usque cluduntur. Unus in publico ignis apud aras, aquae nec

in lancibus“ [9]. Если отбросить локальные черты, то останется знакомая исследователям картина аграрных обрядов и церемоний, основная толща которых сложилась в седой древности, повлияла на христианство и пережила все его известные исторические фазы. По сравнению с этой аграрной религией человечества, и само христианство есть лишь эпизод мировой истории. Приписывая эти аскетические упражнения демонским козням, эсхатология стремится как бы перевернуть ось всемирной истории и создать свою историческую систему христианоцентризма, влияние которой еще держит в своей орбите и современных нам исследователей. Таким образом, история христианской аскезы начинается не с египетского отшельничества, не с возникновения христианского монашества, а с тех времен, когда христианство еще покоилось в будущем истории. Попытки усилить аскезу уже во времена Тертуллиана подозревались в языческом происхождении. Установление новых монтанистических постов, ксерофагий, которое, по мысли Тертуллиана, должно было усилить христианскую отделенность, утвердить представление о христианской общине, как общине святых, странным образом вызывало со стороны своих противников обвинение в паганизации христианства [10]. Вся парадоксальность этой ситуации станет еще более резкой, если окажется, что Тертуллиан и не пытается отвергать это обвинение, а допускает полную аналогию между ксерофагиями и постами поклонников Изиды и Кибелы, так как диавол издевается только над божеским [11]. Надо оценить все своеобразие этого аргумента, который именно в сходстве с язычеством — в стремлении диавола подражать истине—видит своего рода титул на святость и законность, чтобы видеть все значение эсхатологической диалектики для христианской апологетики.

Эти эсхатологические выкладки были особенно необходимы именно в области культа, так как Тертуллиан прекрасно понимал все значение культа для сохранения и пропаганды религии, его значение, как скелета данной религиозной формы, как ее консервативного элемента. Относительно язычества он вполне определенен в этом отношении [12]. Не отличаясь от язычества в церемониальном отношении и только эсхатологически разделяя свои и языческие церемонии, христианство стояло на очень скользкой почве, так как судьбы церкви плохо обеспечивались прерывными вспышками эсхатологических ожиданий и чаяний. Обычно считают, что предполагаемая гипотетическая основа чистого христианства впоследствии исказилась под влиянием просачивания языческих элементов — произошла так называемая паганизация христианства. Эту конструкцию можно охарактеризовать, как работу при помощи известной исторической фикции для получения желаемого богословского результата о затемнении первобытной чистоты христианского вероучения. Применение этой фикции есть непременное свойство протестантского богословия и протестантской исторической науки, создавшееся, как аргумент на защиту проповеди европейских реформаторов. На самом деле, нет никакой возможности дать хотя бы приблизительный отправный пункт для начала этой паганизации, этого искажения снежных риз первохристианства. Вместо того чтобы прибегать к этому дроблению единого исторического процесса на отдельно действующие исторические факторы, представляющие собой не что иное, как богословские формулы в историческом одеянии, необходимо просто принять формулу о христианстве, как одном из течений религиозной стихии синкретизма, которое с самого начала

было столь же паганистично, как и впоследствии, если только говорить о бытии самостоятельной христианской церкви. Постоянный параллелизм с язычеством наблюдается не только в обрядах более или менее основного характера, но и в целом ряде мелочей, которых приходится касаться Тертуллиану. Иногда их приходится отмечать, ссылаясь на отсутствие апостольского авторитета или подтверждающего свидетельства писания. Так Тертуллиану приходится отвергать снимание плащей во время молитвы [13]. Характерно, что упрек в паганизации употребляется здесь самим Тертуллианом и, очевидно, считается им действительным, хотя приводимые им ссылки на писание крайне неубедительны, как как argumentum e silentio, к которому он прибегает, мог быть легко обращен против него, как монтанистского реформатора. Очевидно, Тертуллиан молчаливо допускает существование еще и другого способа аргументации, который и предопределяет его отношение к попыткам введения этого обычая — ссылки на авторитет и традицию церкви. Как мы увидим, именно в этой традиции и авторитете и заключается ключ к большинству догматических позиций, занятых христианской апологетикой в лице Тертуллиана.

Не одна область культа и ритуала нуждалась в эсхатологической обработке — и христианская мораль в некоторых из своих проявлений была сводима к полному параллелизму с языческой. Постоянной темой для христианской и иудейской полемики против язычества были декламации о половой распущенности языческого мира. Эти декламации в некоторой своей части вошли и в традиционное схематическое изображение падения нравов в римском обществе эпохи империи. Косвенное подтверждение этому факту обычно находилось и в желчных обличениях римских сатириков, так что казалось, что апологетика и сатира сходились в однозначном результате. Здесь, конечно, забывалось, что, если содержание сатиры давало подтверждение морализирующей проповеди христианских апологетов, то самое ее наличие свидетельствовало о явлении диаметрально противоположном — о повышении в обществе внимания к вопросам морали и к более высоким требованиям в этой области. Таким образом, римская сатира и морализирующая философия представляют собой обоюдоострый аргумент, и именно вторая сторона этой аргументации находит иногда себе подтверждение даже у Тертуллиана. Защищая свою монтанистскую реформацию в смысле усиления полового аскетизма, Тертуллиан ссылается на языческий аскетизм, конечно, в специальной дуалистической интерпретации [14]. Христианская „castitax conservatrix“ находит свою аналогию в языческой „castitas perditrix“, так что вопрос заключается только в окраске двух одинаковых по своему формальному содержанию явлений. Конкретно эта „castitas perditrix“ выражалась в целом ряде чрезвычайно древних культовых норм о соблюдении девства служителями культа. Только в этом случае, по мнению апологета, она вела к погибели, а не к спасению [15]. Своеобразная диалектичность эсхатологии сказывается и в этой характеристике диавольской политики, которая действует сразу и „luxuria“ и „continentia“, в то время как божественное начало ограничивает себя проповедью воздержания. Это богатство диавольских рессурсов, конечно, представляло собой иногда неразрешимую задачу для простеца-христианина. Такому простецу могло показаться признаком особого благочестия посидеть после совершения молитвы, но тут-то и оказы-

валось, что благочестия в этом обряде нет и в помине, а только один соблазн [16]. Бедность христианского культа, сравнительно с язычеством выражавшаяся в том, что, по христианской терминологии, диавол оказался более изобретателен и занимался не только подражанием божественным „arcana", объясняется именно большим богатством синкретистической религии, только одним из возможных проявлений которой было христианство. Как будет видно, церковь определила размеры заимствований из синкретистической сокровищницы, а самый факт этого заимствования, выражавшийся в подозрительном сходстве божеского и сатанинского, прикрыла эсхатологической диалектикой, раздвинувшей пределы деятельности диавола до мелочей не только культа, но и повседневных привычек и поверий.

Весьма типично, в этом отношении, суждение Тертуллиана о такой, казалось, относящейся более к разряду суеверий привычке или практике дурного глаза — „fascinum" [17]. Фасцинация также имеет две стороны и притом обе весьма реального характера — она может пользоваться божественной энергией, равно как и диавольской — и дело сведущего христианина разобраться в ее двусторонних проявлениях. Конечно, такие диагнозы могли вести, в конце концов, к злоупотреблениям, и так как христианин, отрицая магию демонскую во имя той более сильной, какой он обладал, занимался как бы контр-магией, то это обстоятельство вводило его в один из разрядов синкретистических магов и кудесников, может быть, обладающих особой силой для постороннего наблюдателя. То же самое явление мы наблюдаем и в столь важной области синкретистической мантики, как толкование снов. Тертуллиан не чужд и естественного толкования сновидений, как результатов определенных состояний души или экстаза, но на первом плане у него стоят все же противоборствующие в мире силы добра и зла, при чем ко злу он гораздо более внимателен и пристален [18]. Большинство снов демонского происхождения — характеризует он большинство всяческих сновидений и, что всего более характерно, не подвергает сомнению истинность этих демонских проделок. Этим снам он противополагает сны божественного происхождения и выставляет общую максиму христианского толкования сновидений, толкование снов по их результату, post factum, что вряд ли особенно трогало клиентов снотолкователей, и этим последним, — будь они христиане или язычники, — приходилось практически обращать внимание более на „conspectus", чем „effectus" снов. А в таком случае, мантика вступала в свои права, и христианин снова вдвигался в число обычных представителей синкретистической религиозности, получившей только сильнейшую дуалистическую окраску под влиянием груза эсхатологических представлений. Особенно это явление должно было иметь место в христианских низах, живших в особенно тесном бытовом единении с языческой средой—грозный эсхатологизм там линял окончательно, и на его место выступало самое простое кудесничество и самая первобытная мантика.

Можно было бы развить подробную аргументацию в доказательство того, что дело не ограничивается только областью суеверия, культа и ритуала, где языческие инфильтраты как бы запятнали чистое учение первохристианства. Можно было бы проследить подобный же процесс и в сфере образования догмы и показать, что и здесь нет возможности строго отличить языческое от христианского или наоборот. Перед нами развертывается общая картина синкретистической культуры, где почти невозможны резкие разрезы и самая существенная линия водораздела проходит несколько в иной плоскости, чем обрядовой, моральной или догматической. Но гораздо убедительнее такого доказательства является чувствование современников, особенно таких, как Тертуллиан, для которого центр усилий лежит как раз в утверждении тезиса о противоположности христианства и язычества. Такая, казалось бы, эсотерическая догма, как учение о воскресении мертвых, не только находит себе подтверждение в учении некоторых языческих философов, но, что самое важное, это подтверждение нисколько не оспаривается самим Тертуллианом [19]. Точно так же и христианская космогония нисколько не стоит особняком. Христианский миф о сотворении человека вполне аналогичен языческим преданиям на эту же тему [20]. Правда, для Тертуллиана весьма существенным является то обстоятельство, что во всех таких случаях приоритет принадлежит христианам, которые в лице своих иудейских предшественников находились в обладании вечной истиной, которая только в искаженном и исковерканном виде была у них заимствована язычниками. Это полемический прием, взятый христианскими писателями у иудейских апологетов. Но если отбросить его, то у нас останется все же любопытный факт вполне осознанного Тертуллианом сродства между христианскими и языческими философией и богословием. Когда Тертуллиан сравнивает целый ряд положений христианского вероучения и нравоучения с соответствующими положениями языческих религий, ему приходится приходить к заключению о чуть ли не тождестве христианства и язычества [21], и в этом утверждении звучит не только злостная ирония проповедника-обличителя и приподнятая реторика ловкого адвоката, но и осознание фундаментального факта родственности и близости — а для нас и происхождения из одного общего исторического потока. Это осязание проступает иногда и без реторических блесток, — наоборот, если мы хотим от христианского же апологета узнать его мнение о христианской же апологетике, то окажется, что вся их деятельность устанавливала этот факт, их сочинения утверждали именно это „сродство душ" христианской и языческой [22].

Конечно, может сейчас же явиться вопрос, против чего же боролись апологеты, почему именно они так старались утвердить это сродство? Прежде всего апологетика была не столько защитой, как средством пропаганды, продолжая в этом смысле дело иудейских апологетов-эллинистов, а в этом случае было важно удовлетворить основную стихию души синкретистического человека — его потребность в нахождении формы удобного и универсального компромисса в сфере религиозных потребностей и переживаний и показать всю компромиссность предлагаемой формы воочию, а затем усилия христианских апологетов своими диалектическими уловками прикрывали и то новое, что было в христианстве для синкретистического сознания и что было унаследовано христианством от иудаизма, — а именно церковь, как своеобразное социальное соединение людей, как своеобразную общественную форму, которая одинаково с абсолютистскими формами государственной организации представляла собой грандиозную попытку реставрации римской империи. Своей апологетикой новая социальная организация вербовала своих новых членов. Именно поэтому христианские апологеты выступали подчас резче против нарушавших единство церкви еретиков, чем против язычников, кото-

рые еще не входили в это единство и были только потенциальными кандидатами на вступление. Стоит только вникнуть в значение такой реторической завитушки, как „ethnici non credendo credunt, at haeretici credendo non credunt“ [23], чтобы понять этот кажущийся парадокс, а на самом деле социологическую закономерность максимальной вражды между образованиями сектантского характера и вражды гораздо меньшей между образованиями более отдаленными по своей социальной структуре. Языческая мудрость оказывается более способной к делам и подвигам веры, чем сектантское мудрствование.

И, тем не менее, если в культе, ритуале, догматике христианства не заключалось ничего принципиально нового или резко противоречившего идеологии синкретистического человека, все же чувствовалась необходимость в рациональном обосновании определенного corpus doctrinae. Вопрос, таким образом, ставился не о строгом доказательстве отдельных положений христианской догматики и культа, а скорее об элиминации отдельных составных элементов синкретистической религиозности и о доказательстве того, что именно их данная совокупность и есть искомая величина истинной веры — corpus doctrinae verum. Эсхатология со своей диалектикой могла только выполнить отрицательную элиминацию — устранить сомнения, возникавшие из констатирования сходства между христианством и синкретистическим язычеством, отделить эту доктрину от мира, создать более или менее длительную иллюзию отделенности и предизбранности для члена христианской общины. Сама она не доказывала, а только выделяла. И даже это выделение не было вполне достаточным и всегда значимым. Член общины мог чувствовать себя вполне удовлетворенным эсхатологической диалектикой лишь при условии экстатического напряжения, состояния, являющегося в виде исключения, а не правила, и мог потребовать более определенных доказательств, если не для того, чтобы поверить, то для оправдания своей веры. Это было еще более необходимо для пропаганды, так как эсхатология с ее конкретными переживаниями была доступна только для тех, кто уже закончил процесс своей христианизации — она была как бы внутренним средством для поддержания церковного единства. Именно поэтому возникала потребность в более строгом обосновании церковной традиции — силой ли рационалистических доказательств или каким-либо другим образом. Тертуллиан испробовал целый ряд способов утверждения данной совокупности истин, при чем его оружие направлялось и против язычников и против еретиков, а подчас и против самой католической церкви. Наблюдая за его борьбой во всех этих направлениях, мы сможем видеть религиозную истину in statu nascendi и проследить процесс ее точной фиксации или, вернее, процесс выкристаллизования из общественной психологии идеологической системы данного социального образования, в этом случае, системы церковно значимых религиозных истин, которые вместе с социальным телом церкви и составляют то социологическое единство, что конкретно предстояло своему современнику в виде церковной организации христианства на переломе II — III веков.

2

При резком противопоставлении разума и веры, столь употребительном в целом ряде философских конструкций, когда фидеизм

и рационализм отчетливо отграничиваются друг от друга, принято считать Тертуллиана за представителя крайнего фидеизма. Приписываемое Тертуллиану сакраментальное „credo quia absurdum“ обычно и приводится, как доказательство его ярко-фидеистического направления. В этом отношении он оказывается чуть ли не первым богословским провозвестником религиозного обскурантизма средних веков. Но было бы крайне несправедливым ограничиться только этой характеристикой. Тертуллиан чересчур напитан философией стои, чтоб отказаться от такого удобного орудия доказательства и распространения религиозных истин, как ratio. Можно сказать, что, несмотря на все крушения в области обоснования истин веры путем разумного доказательства, он постоянно прибегает к нему, исходя из самой психической организации человека. Если бы мы попытались найти у Тертуллиана формулу, наиболее кратко определяющую сущность человеческой природы, то такой можно было бы признать следующую: человек есть „animal rationale, sensus et scientiae capacissimum“ [24]. Уже само это определение достаточно говорит за себя — до некоторой степени оно даже чрезвычайно оптимистично и предполагает чрезвычайно значительную долю участия разума в человеческой деятельности. Источником и седалищем этого значения разума в природе человека Тертуллиан считает душу, при чем он резко подчеркивает ее специфически рациональную сущность [25]. В свою очередь, и сама душа есть лишь несовершенное подобие великого божественного разума, который правит вселенной, т.-е. бога [26]. Это положение иногда еще резче формулируется Тертуллианом, при чем значение божества, как премудрого творца человека, выступает еще отчетливей [27]. Таким образом, тертуллианова психология или, вернее, антропология прямо упирается в антроподицею, и человеческий разум получает настоящее освящение. Разум оказывается орудием не только человеческим, но и божественным. Это обладание божественным разумом есть одна из причин прославления человека на земле [28]. Мы видим, как у Тертуллиана отливается даже известная стереотипная формула для характеристики человеческой природы и эта формула сводится к энергичному указанию на исключительную способность человека к разумному мышлению и науке. Тертуллиан утверждает разум во всех его правах — человек не только преимущественно обладает им, но сам разум носит на себе ореол божественного происхождения и своим наличием приобщает человека к божественной сущности.

Казалось бы, нет орудия более приспособленного для утверждения основных истин вероучения — и вся конструкция тертуллиановой антропологии является обнаружением и, вдобавок, весьма сильным, оптимистического рационализма. Державные права разума утверждались теоретически, и только практические результаты его деятельности могли быть подвержены разного рода сомнениям. Именно через такое горнило сомнений и прошел оптимистический рационализм Тертуллиана. Результаты этого прохождения были своеобразны — от утверждения прав разума Тертуллиан перешел к их голому отрицанию, но это отрицание не отменило начисто прежнего утверждения, а продолжало в некотором плане сосуществовать вместе с ним.

Но уже самое наличие оптимистико-рационалистических элементов в тертуллиановой антропологии заставляет нас ограничить

обычную, односторонне фидеистическую окраску его философии и поставить на ее место подчас очень сложную гамму принципиальных обоснований веры. Разум, как орудие утверждения и доказательства религиозных истин и основное свойство человеческой души, представляет собой еще только функциональное орудие религиозного знания, чисто формальный путь овладения религиозной истиной. Сам по себе он еще не имеет положительного содержания, и его деятельность может быть обоюдоострой, направленной как и pro, так и contra при доказательстве или утверждении религиозных истин. Правда, в тертуллиановой формулировке божественность его происхождения дает уже некоторую гарантию за качество его деятельности и представляет собой некоторую онтологическую и субстанциальную прицепку, которая и дает противовес его гносеологическому и функциональному значению. Но, конечно, для более прочного утверждения его прав была необходима его большая субстанциальность, было необходимо более объективное и конкретное его содержание, которое давало бы больше ручательства за ход и направление его деятельности. И эта работа по онтологическому прикреплению человеческой души, а вместе с ней и ее основной части — разума, была проделана Тертуллианом. Следует только отметить, что эта онтологизация разумности чрезвычайно облегчалась чисто конкретным и физическим представлением о самой душе. Каково было это представление—легче всего видно из рассказа нашего апологета об одной христианке, которая, будучи одержима духом, поведала клиру, что она видела душу. Эта душа оказалась человеческой формы „tenera et lucida et aërii coloris“ [29]. В этом рассказе любопытно все содержание от начала до конца — и роспуск простых мирян перед заседанием клира и, очевидно, более образованных и влиятельных членов общины для обсуждения, эзотерических вопросов и толкования пневматических видений сестры, и крайняя реальность и физичность самого видения. Именно эта реальность и физичность души, явившейся сестре „corporaliter“, и давала полную возможность для наполнения этой души столь же реальным содержанием, ей присущим и ей как бы врожденным. Пусть эта картина взята Тертуллианом из какого-то монтанистического радения — монтанизм был попыткой своеобразной реставрации прежних харисматических и профетических переживаний религиозного экстаза, да и видения самих экстатиков были, несомненно, в значительной степени предопределены теми представлениями о природе человеческой души, которые господствовали в общине. Эта своеобразная эмпирия была на службе у заранее данных и значимых представлений и понятий. Эта телесная и в экстатическом состоянии видимая душа и была носительницей характеризующего сущность человеческой природы разума — ей принадлежало воспитание человечества до появления истинно божественных законодателей и пророков, а также там, куда не доходил голос этих божественных посланцев. „Ante anima quam prophetia“ [30], замечает по этому поводу Тертуллиан, снова указывая на преимущественную роль человеческого разумения в деле религиозного творчества.

От возможности последовательного проведения этого оптимистико-рационалистического принципа зависит, как мы увидим, и вопрос о социальном критерии всякой истины, возникающей в данном общественном образовании. Возникающая здесь проблема лучше всего характеризуется в формулировке самого Тертуллиана — „Omne

animi bonum aut nascitur, aut eruditur, aut cogitur“ [31]. В этих словах устанавливается возможность троякого происхождения для религиозной или моральной истины. Ее прирожденность — своеобразный априоризм или нативизм истины, могущий принять как и универсальный характер прирожденности человечеству, так и характер более индивидуальный — благодатного рождения истины в душе данного человека; ее дискурсивное познание, происходящее рационалистическим способом, и ее приятие извне, носящее авторитарный характер. Или, иначе говоря, нативизм и мистицизм „nascitur“, апостериоризм „eruditur“, авторитаризм „cogitur“. Тертуллиану пришлось прибегать ко всем трем типам обоснования истины и испытать их сравнительную значимость на практике.

Как мы уже видели, рационалистическое обоснование истины особенно привлекало к себе внимание Тертуллиана—надежда на то, что человечество внемлет разумным доказательствам и примет истину христианского и притом в его ортодоксальной форме вероучения не покидала Тертуллиана на протяжении всей его деятельности [32]. Легко заметить, что естественному познанию бога здесь придается чрезвычайно важное значение — божественное учение как бы подтверждает то, что уже добыто естественным путем. Здесь свойственная Тертуллиану доктрина оптимистического рационализма, основанная на божественном происхождении разума, находит себе полное выражение. Естественное и рациональное познание религиозной истины—вполне значимое для всех богословие становится вполне возможным. Природа оказывается богатейшим источником всякого богословия и связанной с ним истинной философии [33].

Естественное познание природы посредством разума и того, что Тертуллиан называет „sensus publicus“, дает возможность бытия не только богословию или познанию религиозной истины, но и философии. Тертуллиану приходится признать, что не только диавольские козни, но и божественное устроение природы в связи с божественным разумом человека может привести к безоткровенному знанию истины.

Действительно, Тертуллиану приходилось считаться с совершенно неустранимым фактом необычайного соответствия, если не совпадения некоторых из языческих философских доктрин с христианскими. Ему приходилось обращать свое внимание не только на целые философские школы, как на платоников и стоиков, но и на отдельных представителей языческой философии. „Sicut et Seneca saepe noster“ [34], констатирует он, способствуя этим образованию христианской традиции о взаимоотношениях Сенеки и апостола Павла и о мнимом христианстве Сенеки. Тертуллиан даже считается с возможностью, что какому-нибудь язычнику придет на ум называть христиан философами [35]. Правда, эта мысль кажется ему безрассудной, так как, в конце концов, философы более извращают добытые ими из чужих откровений истины или раскрывают истины, приобретенные естественным путем, да и вообще приходят к познанию истины „saeca felicitate“ [36], но все же эта связь с философией и с принятыми способами познания чувствовалась им и, может быть, надевая на себя паллий, плащ философа, он давал наглядное подтверждение своим попыткам построить естественное богословие на основании разумных доказательств.

Иногда Тертуллиану кажется, что даже эсхатологические ожидания и чаяния могут быть втиснуты в рамки разумного познания.

Только тот, кто не обладает надежным руководителем в лице своего разума, не видит грядущей гибели мира сего [37]. Это крайнее напряжение рационалистического оптимизма представляет собой своего рода оптический обман, жертвой которого делается проповедник прав и возможностей разума. Ему кажется, что и corpus doctrinae и эсхатология легко выводимы разумным путем, но на самом деле он пытается найти разумное оправдание уже укоренившимся в нем религиозным представлениям и понятиям. Здесь сказывается служебная природа разумных доказательств, которые оправдывают то, что уже заключается в крови человека и неразрывно связано с его существом. В этом случае разум есть действительно ratio dei, в противном же случае, если он употребляется для доказательства представлений противоположного характера, разум легко может стать и блудницей диавола.

Нет ничего более понятного психологически — человеку каждое его действие, каждый состав его мыслей кажется вполне разумным и само собой разумеющимся, в то время как на самом деле тяготеющие над ним самого разнообразного характера традиции, унаследованные им инстинкты определяют на самом деле ход его деятельности, ход, направление и содержание его мыслей. И что всего замечательнее, обосновывая свои поступки и мысли, несмотря на все натяжки и тенденциозность таких обоснований, человек бывает уверен, что именно этим путем он пришел к такому устремлению своей жизни.

Такова была судьба и Тертуллиана — ему казалось очень легко обосновать догму церкви рациональным путем — на самом же деле он возводил подпорки к уже имевшемуся налицо зданию. Но такие же подпорки могли найтись и у его антагонистов. И так как уже сложившаяся и отстоявшаяся в крови жизнь преобладала, то и разумные доказательства плохо проницали мир и не выполняли своей пропагандистской цели. „Caeca felicitas“ философов плохо гарантировала нахождение истины, и поэтому приходилось отчаяться в постижении ее rationaliter. Но замечательно, что и при этой безнадежности апологет не расстается с тем мировоззрением, которое мы охарактеризовали, как рационалистический оптимизм. Он только сдает часть своих позиций, чтобы крепче окопаться на остальных. Его отступление может быть охарактеризовано следующим образом: если истина уже дана откровением, то она обладает силой сама по себе, именно потому, что она есть истина. Она обладает своего рода жизненным размахом, жизненным устремлением, которое имеет всепокоряющую силу [38]. Понимание данной истины, истины откровенного происхождения, принудительно ведет за собой и веру. Великое дело иметь эту истину, она „docendo persuadet, non suadendo docet“ [39]. Здесь рационалистическая формулировка еще резче и четче — чисто интеллектуалистическая сила истины противополагается всем другим способам аргументации, основанным на чувственной окраске и свойствах истины. Это возможно именно потому, что истина всепроницающа [40] и, если трудно человеческому разуму найти ее, то раз она преподнесена ему в готовом виде, то она идет, как солдат, на атаку заблуждений и притом, как солдат полный свежих сил. Она может беспечно смеяться над своими противниками, так как она неуязвима для их нападений [41]. Так сильна у Тертуллиана вера во всепобедную силу добытой из откровения истины — казалось, при реальном осуществлении этой силы можно было надеяться на победу над миром.

Конечно, не надо закрывать глаза на социологическую действенность этих формулировок. Убеждение в безусловной истинности и убедительности своих истин есть primo motore каждой религии в момент ее победоносного распространения, один из мощных факторов ее воздействия на мир и формальный признак соответствия в той социальной координации, которая образует данную церковь. Тертуллиан утверждал это социальное действие истины, поскольку она приобретается человеческим разумом [42]. Знание истины необходимо равняется ее принятию, и Тертуллиану кажется, что недоразумения, возникавшие между римской властью и церковью, исчезнут немедленно, как только язычники узнают находящуюся в христианских руках истину [43]. Отсюда вытекает знаменитое „Fiunt non nascuntur Christiani“ [44]. Надеждами на это „fieri“ преисполнена вся деятельность Тертуллиана и, если он, в конце концов, принужден переходить к совсем иным мотивировкам исключительной правильности своих или церковных взглядов и убеждений, то все же в начале многих своих полемических трактатов, направленных и против язычников и против еретиков, он постоянно возвращается к своим утверждениям о действенной силе откровенных истин. Эта предполагаемая им сила есть первое оружие, за которое он хватается своей рукой бойца и апологета. И, действительно, при отсутствии этого момента, вся его апологетическая и полемическая деятельность являлась бы кричащим логическим противоречием, какой-то странной несообразностью. Может быть, именно полубессознательное желание оправдать эту свою деятельность и заставляло его начинать с утверждения и провозглашения державных прав истины.

К сожалению, даже и в этих более узко очерченных рамках деятельность разума оказывается ненадежной. Странным образом истина не всегда убеждает людей, но люди иногда пользуются данными истинами для построения своей собственной лжи [45]. Ложь начинает почти что граничить с истиной, и требуется особое внимание и особая зоркость, чтобы отличить этого постоянного спутника всякой истины. Легко заметить, что и здесь наблюдается эсхатологическое двоение мира. Разум может вести человека не только по путям спасения, но и по путям погибели. Даже несмотря на то, что разуму предварительно даны надежные опорные пункты. Поэтому, логически развивая эту мысль, можно прийти к заключению, что разум есть не только орудие бога, но равным образом и орудие диавола. И тут верующего подстерегает близкая соприкасаемость двух пропастей: божеских истин и диавольских их личин. И уже не легкое и победоносное шествие через мир уготовано истине, а исполненное трудностей и тревог. Чьи истины, как не истины Христа, должны иметь всепобеждающую силу и, тем не менее, и истина не просвещает находящихся во тьме, и вера должна пройти через искушения и сомнения [46]. Вместо солнца разума, которое освещает мир, и света истины, который заполняет сердца людей, появляется представление о длительной борьбе, о „difficultates“, которые стоят на пути веры. Получается возможность трагической антитезы — „hoc credere veritas cogit, veritatem deus aperit, sed vulgus inridet“ [47]. В этом „sed“ и кроется беспомощность всепокоряющей истины, если даже она и откровенного происхождения.

Если еретики и философы могли еще злоупотреблять силами своего разума и по диавольскому внушению искажать полученные

ими из божественного источника истины, то это еще возможно было понять, но трагическое непонимание религиозной истины со стороны „черни“ уничтожало и дальнейшие надежды Тертуллиана. Ведь если философствование вело к лжемудрствованию и искажало божественную природу души, приходилось обращаться к душам простецов, которые еще не были заражены нечистым дыханием сатаны. И Тертуллиан отказывается иметь дело с душой, побывавшей в школах и библиотеках [48], он призывает к себе душу простолюдина, так как именно эта последняя достаточно неопытна, чтоб проникнуться светом истины. Пусть в этих заявлениях открыто проскальзывает некоторая вульгаризация и демократизация мысли, на которую рассчитывали христианские просветители, как на средство успеха, но если и „vulgus inridet“, то и этим надеждам на спасительное невежество души, еще находящейся как бы в первобытном своем состоянии, грозило крушение.

Если философы и еретики по зломыслию своему не ограничивались благоразумной максимой Тертуллиана — искать, чтоб найти, и найти, чтоб верить [49], — а продолжали свои изыски и дальше, в областях запретных для всякого правоверного, то и „чернь“ находила какие-то свои мотивы для неприятия спасающих истин. Но именно из таких элементов вербовалась значительная часть христианской общины [50]. Правда, и среди них мы находим „plerique sua fide dubii“, но, по всей вероятности, эти сомнения состояли в большей или меньшей паганизации бытовой религиозности, в перехождении той мнимо резкой черты, которая отделяла христианство от язычества. Возникает трудное положение, что, с одной стороны, и простонародье не очень-то принимает христианские истины, а, с другой, — из этого элемента состоит масса верующих. Есть только один способ разрешить это кажущееся противоречие — признать, что именно разумное обоснование истины и не имело никакого значения для этих кругов, что определяющими мотивами здесь являлись либо уже твердо фиксированная традиция, которая принималась так же, как принимается любой жизненный уклад, либо притягивающее или отталкивающее влияние всей церкви в целом, как данной социальной организации. Именно здесь выделяется роль и значение вождей церкви, этих талантливых руководителей и организаторов, которые сумели создать тело церкви из пестрого хаоса социальных и культурных элементов синкретистического мира.

Может быть, эта покорность массы и привела Тертуллиана к его знаменитому „O testimonium animae naturaliter christianae“ [51], к возвеличению девственной и первобытной души, еще не испорченной своей темницей, в которой она пребывает, еще не искаженной телесными похотями и страстями. Здесь есть несомненное противоречие с его так же отточенным „fiunt, non nascuntur christiani“. Эта теория о прирожденности основных истин веры, об их нативизме, возникла, как светский двойник учения об откровенности истин. И там и тут истина преподносилась душе в готовом виде, только в последнем случае с нее стирались синайские громы, уничтожалась грозная обстановка произнесения божественных глаголов, и она представала в будничном и сереньком виде морального доказательства бытия божия и очень небольшой суммы других религиозных положений, недостаточных для спецификации определенной религии

171

и вряд ли кому импонировавших. Для Тертуллиана этот религиозный нативизм граничит уже с рационалистическим пессимизмом, к его попыткам уйти от рационалистических методов и найти иные способы утверждения истины.

3

Нативистическая теория происхождения основных религиозных представлений была пессимистической потому, что носила контрастный и назидательный характер. Получался резкий контраст между первобытной душой, обладавший чистыми задатками всех религиозных истин, и душой, которая в темнице своего немощного тела изведала грехи мира сего. Возможность такого эффекта могла получиться только при полной безнадежности по поводу как и рационалистического познания, так и победоносной действенности религиозных истин. И то и другое было результатом не только безуспешности полемики против философов и их собратий, еретиков, но, повидимому, и внутренней неудовлетворенности этой полемикой. Только в этой полемике и могла обнаружиться ахиллесова пята обеих форм рационалистического оптимизма.

Много раз Тертуллиан уверенно обращался к полемике с философией и ересями, но она не вела к каким-либо положительным результатам. Пожалуй, это понятно, когда спор шел о таких проблемах, которые еще и до сих пор не вырешены религиозной философией и религией. Примером такой проблемы может служить вопрос о мировом зле, о существовании изначального дуализма. Тертуллиану приходилось дебатировать этот вопрос, и его противник Гермоген ставил ему старое, но, кажется, вечно юное возражение дуалистов монистам — неужели же и зло нужно приписать богу [52]? В ответ Тертуллиан упорно твердил о слепоте еретиков, но, к сожалению, ни свет божественного разума, ни свет откровенной истины не могли просветить блуждавших в вечной тьме слепцов. И не только эти вечные вопросы оставались без убедительного и общезначимого разрешения, даже вопросы и более специального характера не приводили к таким разрешениям, которые удовлетворяли бы обе враждующие стороны. К таким вопросам более специального характера, но в то же время крайне волновавшим церковь II века, относится вопрос о природе тела христова. Несомненно, что докетизм имел в истории ранней христианской церкви большее значение, чем предполагалось до сих пор. Для Тертуллиана опровержение этого учения было особенно важно еще и потому, что докетизм, как составная часть, входил в программу маркионовой церкви, а точное определение взаимоотношений между ортодоксами и Маркионом было тем более необходимо, что Маркион сыграл выдающуюся роль при образовании новозаветного канона. Стоит только присмотреться к способу тертуллиановой полемики против Маркиона, чтобы понять ту жалкую роль, которая выпала на долю рационалистических аргументов в этой полемике. Тертуллиан хочет добиться от своего противника доказательств в пользу положений докетизма [53] и сам приводит целый ряд убедительных, по его мнению, доказательств подлинной телесности Христа. Прежде всего он приписывает своему противнику чрезмерный аскетизм, который отрицает и половую жизнь и материнство и втаптывает их в грязь [54]. В этой аргументации чувствуется рука опытного мастера, который не хуже Маркиона был

способен обличать любострастие и его результаты. И, действительно, именно в устах Тертуллиана, столь склонного, как мы видели, к аскетическому ригоризму, подобная аргументация звучит фальшиво, и, конечно, не ей он придает существенное значение. В этом споре по существу двух церквей и нескольких сект характерны и самые постановки вопроса, рельефно обрисовывающие махание карточными мечами рационалистических аргументов на почве развития разных догматических позиций. „Per virginem dicitis natum, non ex virgine, et in vulva, non ex vulva“ [55], формулирует Тертуллиан свою собственную догму и учение, которое преподносят „grammatici isti“. Уже это презрительное „grammatici“ не предвещает ничего доброго по отношению к ведению спора rationaliter, но, тем не менее, Тертуллиан все же пытается поставить всю аргументацию на почву рационалистических и даже эмпирических доказательств. В качестве исходного пункта для этой аргументации он берет соответствующее место из 21 псалма, особенно подчеркивая, что этот псалом принадлежит не отступнику, еретику и платонику Валентину, а святому пророку Давиду. Любопытна и вся совокупность эпитетов, прилагаемых к Валентину, но еще любопытней и своеобразней логические выводы и эмпирические аргументы, которые развиваются Тертуллианом на основании слов святого пророка Давида, где Тертуллиан не только выступает, как „grammaticus“, но и ссылается на самую грубую и, казалось, не совсем подходящую к решению таких тонких теологем эмпирию [56], из опыта повивальных бабок, врачей и естествоведов, чтоб разрушить еретические хитросплетения Маркиона, Валентина, Александра и Апеллеса.

Логика и эмпирия Тертуллиана кажутся очень убедительными, но покоятся они на основаниях, которые уже предопределяют и эту логику и эту эмпирию. Какой смысл имели для Маркиона ссылки на Ветхий Завет и на те места Нового, которые выбрасывались им из своего канона? Учение других еретиков также имело другие опорные пункты, а не те, из которых исходит Тертуллиан. Этим и объясняется стремление отдельных еретических сект и церквей иметь свой канон и свое собственное писание и предание. Богословско-акушерские положения Тертуллиана [57] имели смысл, лишь поскольку они опирались на принимаемые противниками места писания — логические же ухищрения и эмпирические иллюстрации были своеобразными „epitheta ornantia“ по отношению к этим откровенным и принятым церковью истинам. Все сводилось к вопросу об авторитетности и значимости самого писания [58]. Ставя вопрос таким образом, Тертуллиан чувствовал, что именно здесь и заключается корень зла.

Значение этого обстоятельства чрезвычайно велико. Оно объясняет нам целый ряд пунктов в происхождении церковной догматики и ее взаимоотношениях с писанием. Существует и даже господствует представление, что первоначально существовало писание, как некоторая данная величина, затем на его основании была построена церковная догма, при чем различные толкования писания и дали возможность появления ересей. Авторитет церкви определял правильное истолкование писания, и сама церковь, поскольку это было возможно, контролировала писанием свои действия. В зависимости от уклона в ту или иную сторону — авторитета церкви или значения писания — получается католическая или протестантская точка

173

зрения. На самом деле, писание и церковь находятся между собой в более сложном взаимоотношении. Церковная догма не есть результат их взаимодействия, а заключена в самом писании, канон которого закреплен церковью, как догматическое целое. Именно поэтому ереси этого периода церковной истории всегда стремятся либо к созданию своего собственного канона, либо стараются отрицать общеобязательность канона и доказать его текучесть, утверждая постоянную возможность новых откровений. Церковь, канон и догма неразрывно связаны между собой, представляют единое целое, и только позднейшая внутрицерковная полемика пытается создать между ними различия, фиктивные по своему существу. Борьба за канон есть борьба за догму и в то же время борьба нескольких церквей. Поэтому и в каноне мы имеем материал по преимуществу догматический — перед нами не история перво-христианства, не учение его основателей, а принятая церковью схема ее истории, фиксированная ею своя догматика. И иначе быть не может, так как церковь, как социальное целое, включает в себя не только общину верующих, не только свою иерархию, но и солидарную систему верований и обрядов. Понятие церкви мыслимо только как координация всех этих элементов. Если мы элиминируем писание и противопоставляем его церкви, то мы и дробим это целое и искуственно вынимаем из понятия церковь одну из его составных частей. Значение Маркиона и продолжительность существования маркионитской церкви и объясняются тем, что Маркион, в отрицательном смысле, был одним из основателей и христианской церкви и создателем своего канона. Канон ортодоксальный и возник в борьбе с гносисом, а, в особенности, с Маркионом, — иначе говоря, вытек из потребностей догматического характера и возникал в строгой параллельности с образованием епископальной церкви, или церкви, как всеимперской и католической организации, которая фиксировала в это же время и свое происхождение и свою догму.

Но даже осуществляя фиксацию своей догмы, церковь принуждена была оставить некоторую свободу истолкования, которая особенно ценилась наиболее культурными элементами общины. Если образования церковного типа пытались создать свой собственный канон, то внутрицерковные группы интеллигентского характера создавали свои сектантские толкования и объяснения. Критическая мысль продолжала биться, даже будучи загнанной в тесные рамки канонической догматики. Это сектантство носило по преимуществу синкретистическую форму, пытаясь создать более или менее элинизированный тип догматики. Именно отсюда в церковь просачивалась сильнее и сильнее античная философия в своем позднейшем религиоморфном виде. Христианская апологетика мало и плохо разбиралась в этих несколько разнородных явлениях. Стоя на почве определенной традиции, она считала разум вполне действительным критерием религиозной истины, поскольку разум не сходил с твердой почвы фиксированной традиции, и в своих собственных толкованиях продолжала линии, намеченные этой традицией. Традиционализм, эта конститутивная черта церкви, как социальной организации, продолжал давить на периферии и после фиксации канона. Это было тем более важно, что традиционализм был настоящей формой борьбы за существование и преобладание данной церковной организации. Подчинив себе учителя, почти изгнав

пророка, соединив в себе власть и авторитет того и другого, епископат и зависевший от него клир вовсе не были расположены допустить нового конкурента в лице христианского философа. Иначе говоря, если канон был делом церкви и одной из ее существенных черт, то и экзегеза необходимо должна была быть церковной. Традиционализм заставлял объявить войну свободному разумному толкованию, как он боролся и против инородных канонов. Разум торжественно изгонялся, и на его место явно или тайно ставилась традиция. А за его осуждением следовало и осуждение языческой науки и литературы, если только последние не успевали как-нибудь просочиться в традиционное изложение обязательной догмы. Отсюда и гнев Тертуллиана на „illi sapientiae professores de quorum ingeniis omnis haeresis animatur“ [59]. Таким образом, у Тертуллиана рационализму, от которого, как мы видим, он во многом зависел, противополагается не отречение от разума, а авторитет церкви, целокупность церковной традиции.

Целый ряд ядовитых насмешек и выходок Тертуллиана по адресу философии и философов получают свое объяснение только с точки зрения тертуллианова традиционализма. Философы, по мнению апологета, сильно расходятся между собой во мнениях [60], и с чувством человека, нашедшего твердую и незыблемую истину, которая стоит и будет стоять независимо от всяких разумных оснований и доводов, он подсмеивается над хитросплетениями философских систем [61]. В этом отношении Тертуллиан связывает философию с медициной. Обе они, рассуждая о природе души, толкуют о вещах крайне неопределенных [62]. Претензии философии крайне велики, несмотря на всю эту внутреннюю неслаженность и разноголосицу во мнениях [63]. Нет ничего более понятного, чем это презрительное отношение к философским ухищрениям, с точки зрения формальной противоположности этой сектантской разнокалиберщины учений и мнений стройному и единому, по крайней мере, в своем идеале, учению церкви. Перед нами здесь социологическая антитеза — истины, которая сделалась социальным признаком общественного единства, обязательным для последнего, и истин, которые еще не вышли из пределов простой общественной психологии и могут только нарушить стройность идеологической системы, координированной с данным общественным соединением, или антитеза истины социально действенной, истины, как исторического факта, с истиной, не обладающей естественностью истории и общественной значимостью.

Поэтому-то философия, будучи суммой отдельных учений и мнений, почти что исключается Тертуллианом из числа путей, ведущих к постижению истины. Это совершенно понятно, если встать на точку зрения бесспорного существования единой и фиксированной известным общественным единством истины. Самая большая уступка, которую можно сделать философскому постижению истины, значит сказать, что философия только стучалась в двери истины [64]. Таковы результаты тех практических ограничений, которые получаются вследствие ограничения рационалистических методов познания областью толкования данной традиции, да и то в традиционном направлении. Философ с его претензиями постичь истину, которая уже открыта, может вызвать лишь снисходительную усмешку со стороны обладателя этой открытой истиной. Он только „gloriae animal“ [65], и все отдельные авторитеты греческой философии получают поэтому нелестные характеристики и вполне понятные — так как разве не смешны усилия этих людишек добиться своими собственными силами обладания истиной, когда она уже сияет перед глазами верных? От грандиозного дела Аристотеля и его школы Тертуллиан усваивает только одно, — что все это мучительно длинно, скучно и бесполезно [66]. Какой-то безнадежной усталостью, разочарованием в науке веет от этого изображения и в то же время глубоким скепсисом ко всякой возможности научных достижений. Этот скепсис, однако, уживается вместе с прямолинейным традиционализмом в области откровенной истины и, может быть, даже и обусловливается им. Не надо думать, что здесь проводится принципиальное различие между областью веры и областью разума, при чем мирно сосуществуют научный скепсис и фидеистическая уверенность. Нет, здесь нет никакого разделения областей,—борьба ведется за всю область человеческого познания целиком. И традиционализм оттесняет и разум и философию на задворки. Кто такое Анаксагор? Это человек, который совершал неблаговидные поступки, и потому он ниже любого христианина [67]. Даже Сократ, которого всего легче, по характеру его деятельности, поставить рядом с Христом, замечателен, главным образом, тем, что он был избранным сосудом диавольским для погубления рода человеческого [68]. Казалось бы, что мы знаем более трогательного, чем предсмертные беседы Сократа с учениками и его смерть? От всего образа умирающего афинского мудреца остается только жалкое „gloriae animal“, да еще одержимое нечистым духом. Какое расстояние отделяет нас от платоновской апологии! Да и сам Платон и с Фалесом в придачу стоит ниже любого христианского ремесленника [69], а платоновы спекуляции о божественной сущности — его учение об идеях замечательно только тем, что он в этом учении уже предвосхитил гностические ереси [70]. И к осуждению перипатоса присоединяется вызов по адресу академии, которая своими мудрствованиями разрушает весь божественный миропорядок [71]. Следует отметить своеобразную наивно-реалистическую точку зрения, на которую становится Тертуллиан в своих нападениях на академию. Внутренне она очень легко соединяется с наличностью твердой и определенной истины, которая, давая человеку твердую почву под ногами, этим самым сообщает ему уверенность и в правильности и достоверности его чувственных восприятий. Но за всеми этими насмешками и упреками стоит один факт чрезвычайной важности — разрыв с традицией античности, которая не знала и понятия церкви с его вечным спутником — соборной и обязательной истиной и знала только путь индивидуального искания истины, культивировавшийся античной философией. Психологически синкретистический человек устал от этого тернистого пути, от этого бесконечного искания, ему нужно было обладание истиной, полное и бесспорное. Эта форма соборной и откровенной истины была взята от вторгнувшейся в эллинистический мир соборной церковности иудаизма, который при своем превращении в чистую церковь выработал тору, как объединение общины верующих и притом объединение единственное и непререкаемое. У чистого „торизма“ был только один недостаток — его все еще не выветривавшиеся национальные придатки, но когда они были расшатаны и разбиты кровопролитием иудейских войн, оказалось возможным

дополнить эту тору универсалистским содержанием, сохранив при этом формальные свойства „торизма", — его соборную обязательность и социальную значимость. Мир Платона нашел разрешение своим мукам в торе Моисея. На место Академии и Портика встал Храм.

И христианство опять не стояло в этом отношении особняком. Стремление к приданию „откровенности" данным учениям, проникало и в философию. Фигуры Платона или Пифагора так же канонизировались и фетишизировались, так же обрастали ореолом чуда и откровения — школы философов принимали экклесийный, церковный характер. И здесь храм вытеснял Ликей. А победа шла к тем, у кого универсализм — упрощенный и демократизированный, сочетался с наиболее чистой формой церковности, как соборного авторитета истины.

Служебная роль разума при обосновании церковной догмы проглядывает и в том обстоятельстве, что вовсе не церковь стремилась к употреблению философских методов и доказательств, а ее побуждали к этому еретики [72]. Если эти упражнения в реторике и философии заставляли ортодоксальных богословов пользоваться аргументами от разума, хотя бы в их служебном виде, не для выведения, а для возможного обоснования догмы, то все же их главное значение заключалось в том, что они ввиду сомнительных результатов, заставляли этих же богословов все более и более сближать всю философию со всякого рода ересями. Философии оставалась незавидная и мало почетная роль — быть матерью всех ересей. Тертуллиану очень хочется, чтобы ему не приходилось иметь никакого дела с философами, патриархами еретиков [73]. Эта же мысль повторяется Тертуллианом в его полемике против Гермогена. Дуалистическое представление о существовании совечной божеству материи известно только Гермогену и еретическим патриархам — философам, иронизирует Тертуллиан [74], а для пророков, апостолов и для Христа оно было скрыто. С традиционалисткой точки зрения, конечно, должно было представляться в высокой степени возмутительным, что какие-то Гермогены, по примеру других философов, осмеливаются толковать о вещах кардинального порядка, как о сосуществующей богу материи, не имея на этот предмет ни пророческих, ни апостольских указаний. Кардинальных истин, скрытых в откровении, и проблем, незатронутых в нем, для традиционалиста быть не могло. Тем более что все эти вопросы далеко не были нейтральными, а вели к постановке таких проблем, самая возможность постановки которых была ересью. Самый вопрос о существовании материи был неразрывно связан с вопросом о происхождении зла в мире, а отсюда и начиналась вакханалия еретических вопрошаний — откуда зло, откуда человек и даже, как спрашивал Валентин, откуда бог [75]? Еще бы не возмутительно, — спрашивать о происхождении бога! Да и бесполезно, раз на этот вопрос может ответить всякий христианский ремесленник. Ссылаясь на апостола Павла, Тертуллиан и дает наиболее полную формулу генезиса ересей, — все они происходят от мудрствований и философии [76]. У Тертуллиана есть даже некоторый опыт в этом отношении. Еретические заблуждения Гермогена он всецело относит на счет занятий философией. Вот биография Гермогена в тертуллиановом изображении — от церкви он обратился к академии и портику, а от стоиков взял и свое лжеучение об извечной материи [77]. Эта история духовного развития очень поучительна. Она рисует нам человека, стоящего на условной грани между язычеством и христианством, и показывает, как легки и нечувствительны были переходы из одной области в другую. В лице Гермогена мы имеем одну из последних попыток слить соборность церковной истины с индивидуальным исканием последней, попытку соединить принцип академии и портика с принципом храма.

Приблизительно ту же самую эволюцию, по описанию Тертуллиана, проделал и Маркион. Он так же когда-то обладал светочем истинной веры, но затем прельстился философскими мудрствованиями и в результате Понт изрыгнул зверя, более похожего на философов, чем на христиан [78].

Это все опытные доказательства родства философии с ересями, но психологически Тертуллиан обосновывает и другой корень еретических измышлений — „subtililoquentia". Ему, как человеку, уже обладающему твердой и бесспорной истиной, разубедить в которой его не могли никакие разумные доводы, как бы остроумны они ни были, представлялось скучным и бесполезным вникать в философские и диалектические тонкости противников. Главное сокровище — найденная или, вернее, открытая ему истина была уже при нем и употребление философии и диалектики дозволялось лишь в узких пределах объяснения этой истины. Может быть, именно, эта откровенная истина требовала провозглашения добрых качеств разума, как творения божия, подобно тому, как эта же истина заставляла не сомневаться в доброкачественности и достоверности наших чувств, как орудий данных человеку богом. Одним словом, возможно, что и рационалистический оптимизм и наивный реализм были своего рода утверждением благости божией. Но все остальное было от лукавого, и Тертуллиану начинало казаться, что только страсть к многоглаголанию и пустоглаголанию принуждала ересиархов не сдаваться, а продолжать словопрения, лишние и ненужные с традиционалистской точки зрения. В этом отношении характерны приводимые Тертуллианом философские изворoты относительно рождения от девы и в то же время уверенный тон при утверждении данного церковного догмата [79]. Дразнящий тон при изображении ухищрений „этих академиков" разрешается пренебрежительным замечанием на ту тему, что христианину доступна всякая истина, если только она существует, и что он во всяком случае получит ее первым и раньше еретиков. В этом последнем замечании сказывается какая-то ревность к истине, которая не может быть в обладании философов, не имеясь уже у христиан. Эту ревность по отношению к философии, по мнению Тертуллиана, разделяет и божество, оказывающее предпочтение пророкам перед философами [80]. Тертуллиан уверен, что мудрость пророков оказалась бы „dignior et idoneor" для бога.

Эти личные впечатления Тертуллиана сложились у него в убеждение, что страсть к бесполезным препирательствам есть одна из пружин деятельности еретиков. По-своему он был прав, так как деятельность гностиков действительно приводила к игре словами и понятиями. Они старались соединить несоединимое — метод старых философских изысканий с наличностью откровенной истины. Последняя не вмещалась в рационалистические рамки и эти рамки либо должны были отвалиться, либо превратиться в „subtililoquentia".

которое для Тертуллиана было просто словоблудием, в то время как на самом деле в этих извивах пустых силлогизмов умирала традиция классического эллинства. Более того, Тертуллиан считает, что даже философские системы, как платонизм, возникли из толкования какого-нибудь откровения. Только это откровение было мутно в самом своем источнике, а иногда просто исходило от демонских сил. Таким образом, он уже далек от построения цельной рациональной системы мировоззрения, допуская только рационалистическое истолкование данного откровения, подобно тому как иудейский раввин не допускал и мысли о рационалистической критике и обосновании торы, а только ее рационалистическую экзегезу. Самым важным является не рациональное изложение откровенной истины, а распознание истинности самого источника. Так, старые стоические представления о всепроникающем разуме оказываются лишь тонкой пленкой, под которой скрывается новое понятие откровенной соборной истины, представляющее собой своеобразное преодоление стремлений классического эллинства построить рациональную философию и рациональную систему мира. Лучше остаться без всякой философии, как делают варвары, чем пользоваться этим отравленным откровением [81]. Мудрость философов является такой пищей, без которой душа человека может прожить очень легко, и она вовсе не служит для души источником жизни. Поэтому тот факт, что Христос выбрал для проповеди галилейских рыбарей, а не греческих софистов, является как бы символическим для Тертуллиана [82], и тем самым он совершает свое отречение от самых существенных начал греческой философии и науки. И понятно почему. Ведь Греция—родина той мудрости, что в наиболее традиционалистском трактате Тертуллиана называется дерзкой толковательницей божественной природы [83]. Раввинистический торизм Павла вступает в свои права.

Но необходимо отметить и еще одну причину, которая отменяла старую философию и старую науку. Пусть сам Тертуллиан постоянно чувствовал свою связь с синкретистическим миром, куда, как в котел, были брошены и философия Эллады и религии Востока — вся мудрость века сего должна была истаять с приближением великой конечной катастрофы, так как она входила в этот грешный и проклятый мир, как его составная часть. Эсхатологизм был чересчур вкоренен в мироощущение Тертуллиана, чтоб не оказать влияния и на его отношение к языческой мудрости. Кроме того, он давал некоторые тактические преимущества, предоставляя возможность провести ту разграничительную черту между язычеством и христианством, которая так занимала Тертуллиана. Ибо всякий раз, когда терялась возможность разграничения между двумя мирами и языческие волны начинали захлестывать самые надежные пристани истинной веры, можно было призвать на помощь величественную картину грядущего царствия — там в напряженности эсхатологического видения резко очерчивалось различие между божественной мудростью откровения и суетной ложью философских лжемудрствований.

4

Ответ на вопрос о сущности тертуллианова традиционализма представляется нам решающим при рассмотрении судеб церковной догмы и всей истории церкви. Конечно, может показаться странным

сужение вопроса до одного Тертуллиана, но именно у него мы находим сосуществование и взаимную борьбу нескольких точек зрения на существо церковной догмы, которые почти исчерпывают все возможные к ней подходы. Мы находим у него и рационалистический оптимизм, частью стоического, частью догматического происхождения, церковный традиционализм, который, как мы видели, определяет, и притом чрезвычайно узко, рамки рационалистического анализа. и, наконец, доктрину внутреннего озарения или мистического богопознания. Нам легко уяснить себе, какое из этих течений одержало верх в историческом смысле, какое оказалось решающим при создании церкви и входило в нее, как конститутивный элемент.

Правда, симпатии самого Тертуллиана оказались, в конце концов, не на стороне победителей, оказались вне церкви, но именно это обстоятельство и делает анализ его трактатов особенно поучительным и ценным. Легко заметить, что именно традиционализм и является конститутивным социологическим принципом в понятии церковь. Это понятие не мыслится без определенной суммы догм, которая, подобно обручу, стягивает составные элементы церковного единства в одно целое. И крайне существенным является то обстоятельство, что эта сумма догм является не с рационалистическим обоснованием, не с мистической основой, но с авторитетом церкви, как с решающей инстанцией. Носителем этой суммы догм оказывается не разум, который может обосновать известную школу, не мистицизм, который может дать рождение скоропреходящей секте, а социальная организация, которая признает данные истины своими. Неважно, — выдерживает ли эта истина реактив критического анализа или свет мистического озарения. Необходимо только одно, чтоб известная социальная группа утверждала эту истину в лице своих организационных элементов, в данном случае—епископального клира. Церковь—консервативный и традиционалистический организм по самому своему существу.

Не надо смешивать вопроса о происхождении истины с вопросом об ее обосновании. Конечно, всякая церковная истина, т.-е. догма, есть результат либо мистической интуиции, либо рационалистической дискурсии, но с момента своего признания она уходит из под контроля этих норм и не подлежит критике и проверке с их стороны. По существу для нея не нужны ни мистические, ни рационалистические обоснования, — она довлеет самой себе, покоясь на авторитете церкви, как социальной организации.

На поверхностный взгляд может показаться, что лучшей хранительницей церковной истины является не сама церковь, как авторитарное учреждение, а письменная традиция, на основании которой и слагается церковь. Действительно, у Тертуллиана мы находим ряд попыток опереться на эту письменную традицию — священное писание, когда ему приходится призывать себе на помощь аргументы более действительные, чем доказательства от разума.

Мы говорим даже не о постоянных ссылках на писание, — обычный декорум богословского трактата, — а об его принципиальных высказываниях, как-то „scriptura legem condit“ или „non potest non fuisse, quod scriptum est“ [84]. Оба эти высказывания в своей общей форме утверждают, что норма церковной дисциплины, бытие конкретной исторической действительности равным образом основываются на писаний. Тертуллиан и практически бывает склонен

занять такую позицию протестантского богослова [85]. Но самым поразительным явлением оказывается слабость этих протестантских призывов. Тертуллиан не колеблется сознаться в ненадежности писания при полемике с еретиками [86]. Это только указывает на время и обстоятельства составления канона, вышедшего из борьбы нескольких течений в первоначальном христианстве, при чем побежденные течения оказались вследствие сконструирования католической церкви только ересями. Важнее другое — а именно недостаточность писания без какого-то дополнительного критерия. В этой недостаточности сказывается самое происхождение канона, вобравшего в себя самые разнообразные элементы, которые, однако, получили церковную санкцию, и возникшего в процессе самоконструирования церкви. Поэтому Тертуллиан прямо отказывается от состязания с еретиками на почве писания [87]. Этим самым он решительно порывает с протестантским способом аргументации, выражая свой отказ даже в несколько грубоватой и лапидарной форме. Оказывается, что спором о писании можно только расстроить себе желудок и мозг и не получить никакого существенного результата [88]. Речь идет, конечно, о рационалистическом истолковании писания или о дальнейшем ограничении прав этого истолкования. Оно могло иметь своим сюжетом уже данную в писании истину, но традиция в такой форме все еще недостаточна — самое истолкование должно быть связано еще более, а именно должно быть подчинено церковному авторитету, введено в рамки, по своему духу близкие к канону.

Это требование каноничности толкования принимает своеобразную форму юридико-исторического аргумента, именуемого у Тертуллиана прескрипцией. С внешней формы эта прескрипция выражается в установлении старинности католической церкви. Самое старое — это истина, недавнее — ересь, ложь, изобретение диавола. Это самый легкий способ установления истины, как думает Тертуллиан [89]. Таким образом, всякая контроверза становится излишней — достаточен один внешний признак, сравнительный возраст истины. Такой поворот в тертуллиановой полемике имеет свои, весьма характерные, особенности. Сущность такой постановки вопроса заключается не в ссылке на древность истины или догмы, а в ссылке на авторитет церкви. Но в таком случае возникает вопрос о значении внешней формы этой прескрипции, т.-е. о значении ссылки на историческую давность. На это может быть только один ответ — этой ссылкой Тертуллиан показывает, что именно в это время у церкви существовала сильно развитая тенденция создать свою историю. Как эта история создавалась — мы уже знаем.

В процессе скриптураризации исторической действительности церковь создавала в виде дополнения к канону свою каноническую историю, закрепляя этим свои притязания. Канон, каноническая история идеальной общины, или догматика, история взаимоотношений общины верных с языческой империей, идеальный чертеж самой общины — все это вышло из недр церковной организации, в которой, как в некоем воображаемом центре, сходятся все нити того сложного клубка, который называется проблемой возникновения христианства. Эта католическая церковь с ее епископатом, каноном, „regula fidei“ именно вследствие своего недавнего происхождения имела особый интерес в закреплении своего прошлого и в утверждении,

что ее догма является самой старинной, восходящей прямо к Христу и к апостолам. Поэтому она и нуждалась в своей истории, как в необходимом дополнении к канону, и поэтому же самый разительный с ее точки зрения аргумент принимал историческую форму. Эта канонизированная история, поскольку она еще не была догматически фиксирована в каноне, необходимо говорила о гонимой церкви в преследующей империи и о самой церкви, как общине праведников посреди грешного моря язычников. Мы уже знаем характер этих изображений и их реальную ценность. Сюда же относится и историзм прескрипционного аргумента — в нем ключ ко всем этим рядам, — в нем они сходятся. Он отмыкает вход в грандиозную лабораторию создателей церковной догматики и истории — в организационные верхи епископальной и католической церкви. В этом аргументе католическая церковь горделиво утверждает свое божественное происхождение [90].

Перед нами открывается новая глава христианской истории, написанная самой христианской церковью — история отдельных церквей, находящихся в лоне католической, из которых каждая ведет свое происхождение от одного из апостолов Христа или одного из ближайших апостольских сотрудников. Теперь можно было произнести последнее грозное заклинание „Mea est possessio, olim possideo, prior possideo. . . Ego sum haeres apostolorum“ [91]. Искомый критерий истины найден. Апостольская преемственность, хранящаяся в католической церкви, есть достаточная гарантия истинности — „Hoc est testimonium veritatis“ [92]. Истина пребывает только в церковной традиции, и само писание и его толкование стоят под контролем церкви, так как именно в этом состоит значение строящейся апологетом исторической фикции.

Пожалуй, Тертуллиан не исключает возможности и нового откровения, т.-е. нового писания, но это новое откровение должно находиться в линии церковной традиции. Таков смысл аргумента, который употребляется Тертуллианом против Маркиона [93]. Следовательно, всякая церковная догма, обряд, обычай, правило дисциплины находили свое обоснование в авторитете церкви. За этот церковный авторитет, за фикцию апостольской преемственности Тертуллиан скрывается в самые трудные и решительные моменты своего полемизирования. Этот аргумент у него всегда в запасе, несмотря на то, что по существу он представляет собой некоторое petitio principii. „Ceterum in praescriptionum compendiis vincit“ [94], замечает Тертуллиан про церковную догму в своей полемике против маркионитов. Почти то же самое он высказывает против Праксея [95] и против Гермогена [96]. Но у этого аргумента была и своя оборотная сторона. По существу он заключался в самоутверждении церковного авторитета, в гордом указании на свою собственную древность, которое сопровождалось деятельной работой искусных историков и богословов, доказывавших апостолитет церкви и творивших каноническую церковную историю. Такая аргументация носила несколько солипсистский в социальном отношении характер, так как она давала чрезвычайно твердую почву под ноги апологета, весьма импонировала верующим, но, конечно, не могла убедить противников. Лагерь церкви укреплялся ею очень хорошо, но, как орудие спора и нападения, она была мало пригодна. Этим и объясняется тот факт, что Тертуллиан, имея в руках такое, казалось, смертоносное для

всякой ереси оружие, постоянно грозит им, держит его, как камень за пазухой, но постоянно пытается аргументировать другими способами. Противник не мог проникать в церковный вертоград, но поразить врага и поймать его было так же невозможно. В такой ситуации заключался, крылся известный трагизм тертуллиановой апологетики — ее разумные аргументы обращались против самого апологета, и разум из орудия бога превращался в блудницу диавола, аргументы же традиции, традиционалистские, теряли свою силу за пределами того социального целого, которое эту традицию признавало. И в то же время здесь есть известная доля парадокса — если один способ аргументации в лучшем случае оказывался обоюдоострым оружием, а другой притупливался при всяком вынесении за пределы общины, то как же объясняется несомненный факт успеха христианской пропаганды?

Если апологетика оказывалась бессильна, то как же расширялось и росло тело церкви? Парадокс только кажущийся и находящий при правильной постановке вопроса свое разрешение. Мы можем составить себе приблизительное представление о той историко-апологетической работе, которая велась в правящих кругах католической церкви епископами и зависящим от них клиром. Тертуллиан предъявляет к еретикам следующее любопытное требование — чтобы они указали на происхождение своих церквей, перечислили порядок своих епископов и указали, какой апостол или апостольский муж был их основателем [97]. Поражает программатичность этих требований, разработанность той исторической основы, которая подводится церковью под свое здание и авторитет. Очевидно, за установлением канона и „regula fidei“ и даже одновременно с этим процессом епископальная церковь обосновывала свои титулы и притязания и генеалогическим способом, создавая своего рода родословные каждой отдельной церкви, списки бывших ее главами епископов, восходившие к самим апостолам и мужам апостольским и, таким образом, прикрепляя себя к фиксированному уже канону. Получалось стройное и строго сложенное здание, элементы которого были пригнаны друг к другу. Канон, „regula“, последующая история церкви как внешняя, так и внутреняя, главенство епископата — все это складывалось в историческую картину догматического характера. Видимая логичность традиционных представлений об историческом развитии христианства, с одной стороны, молчание языческих источников и подозрительная ненадежность христианских, которые свидетельствуют о христианстве первых $1^1/_2$ веков нашей эры, с другой, объясняются этим лабораторным и апологетико-догматическим характером церковной традиции, которая преследовала цели самоутверждения и самооправдания, избрав для этого путь создания фиктивной истории и апологетической историографии.

Существенное преимущество католицизма над протестантизмом и состоит в признании этой главенствующей роли церкви при историческом развитии христианства. Католицизм выводит церковь прямо и непосредственно от Христа, тем самым подчеркивая ее влияние и могущество — и в этом прав, но только наполовину. Необходимо сделать и дальнейшие выводы и заключения и сделать Христа также произведением церкви. Получается своего рода католицизм в квадрате, утверждающий бытие образовавшейся во 2-ой половине II века епископальной церкви, как первенствующий факт истории

христианства. Существовавшее „sub umbraculo religionis judaicae“ христианство более ранней эпохи было только агломератом разнообразных толков иудейства и иудейской диаспоры с более или менее выраженным универсалистским и эсхатологическим оттенком. Эпоха иудейских национальных восстаний отрезала пуповину, соединявшую универсалистские течения иудейства и прозелитизма с национальной иудейской церковью, и далеко не случаен тот факт, что иудейская пропаганда кончается, когда начинается христианская. Его надо только понимать несколько по-иному — до крушения национально-мессианистических надежд иудейства „христианская“ пропаганда была включена в пропаганду иудейской церкви и ее разветвлений, а после того как иудаизм устремился по пути создания раввината и талмуда, от него как бы официально отделились разнообразные универсалистские течения, продолжавшие свою пропаганду, так как они окончательно отбросили национальные рамки и только сохранили дух торы, не допускавшей рационалистической критики откровения. Но это оставшееся после разгрома национального иудаизма, который окончательно замыкается в тесных рамках церкви „париев“, христианство было многофокусным, т.-е. распадалось на целый ряд общин с чрезвычайно разнообразной гаммой религиозных представлений, начиная с примыкавших к почти ортодоксальному иудейству и кончая самым настоящим антииудаизмом, пример которого мы видим в маркионитизме. Любопытно, что иудейская революция не только оттолкнула и замкнула иудейство в национальные рамки, она же дала анти-иудаистический толчок общинам универсалистского характера. Недаром стоящий в преддверии создания епископальной церкви гносис пытается элиминировать Ветхий Завет. Однако последовавшая епископская реформа в значительной степени пресекла этот разбег от иудейства и получила поэтому до некоторой степени реставрационный и консервативный характер.

Этот распад представляет собой пестрейшую картину всевозможных иудаистических, гностических толков со своими религиозными системами, представлениями и священной литературой. О нем мы можем составить представление из постоянных упоминаний о лжепророках, лжеучителях, ересиархах, из канонической необходимости „быти ересям“, из полемических трактатов против ересей. Но в самых богатых и влиятельных общинах этого распада уже образовывалась своя администрация, образы которой были заимствованы у иудейской синагогальной организации и эллинистических тиасов и эранов. Финансовые управители общин — епископат прибирал к своим рукам все обязанности и права, бывшие прежде в распоряжении харизматических чинов, процветавших в эсхатологическо-иудейскую эпоху существования христианства. Таким образом из всей массы религиозных общин христианского типа выделялись общины наиболее организованные, богатство и влияние которых возрастало вместе с ростом организовавших их кадров клириков — своего рода правящей бюрократии, группировавшейся вокруг епископата. Вот почему ереси как-то неразрывно связаны либо с епископатом, с неудачными попытками добиться первенствующего положения в общине, как это было с Валентином и Маркионом, либо со стремлением еретиков ко всякого рода материальным благам, с тем, что обозначается термином „φιλαργυρία“. Последнее объясняется

как раз финансовым происхождением епископата. Всякому толку, желавшему утвердить свое положение, в первую очередь, приходилось считаться с этой цитаделью правоверия, либо стремиться к получению епископского сана, что по причине связанных с последним финансово-административных функций всегда могло вызвать обвинение в любостяжании. Поэтому же, с другой стороны, епископат обвиняется своими критиками, и Тертуллианом в том числе, в потворстве, в том, что он матерь ересей. Действительно, если удачливый и приобретший влияние епископ становился опорой канона и правоверия, то неудачный кандидат во епископы легко причислялся к сонму еретиков. Но между рассеянными общинами иудейской диаспоры, а, следовательно, и первоначальными христианскими, существовали старые связи как и конфессионального, так и торгового характера, сохранившиеся еще со времен пребывания христианства в лоне иудейской церкви. В этой конфессиональной организации городских общин, естественно, руководящая роль выпала на долю наиболее организованных и богатых, как-то римской, александрийской, карфагенской, епископат которых и принял на себя значение представителей католического христианства.

Эта междугородная епископальная организация при развитии более тесного общения между общинами и вырабатывала общую вероисповедную платформу, в которую, конечно, вошли традиция, предание, обычаи этих главенствующих общин. Амальгама из традиций главнейших общин и образовала ортодоксию — процесс, носил несколько механический характер, чем и объясняется некоторая неслаженность канона — признанного правильным отбора расцветшей во II веке общинной литературы. Но амальгама имела тенденцию превратиться и в настоящее соединение, поскольку эта механически, путем социального подбора, образовавшаяся церковь стала легитимировать себя в создававшейся рядом с каноном апологетике, фиктивной истории, которые должны были показать ее непререкаемое первенство. Regula fidei служила вероисповедным минимумом, обязательным для членов этой междугородной епископальной организации, своего рода конфессиональным паспортом при передвижениях. Эта реформа „христианств“ II века может быть смело сравнена с вероисповедной реформой Иосии, когда было установлено единство культа и якобы найдено легитимировавшее эту реформу новое откровение.

В своей сознательной работе руководители церкви показали себя не только хорошими хозяйственниками, не только хорошим штабом христова воинства, но и прекрасными практиками по установлению и теоретических и исторических основ возглавлявшейся ими католической организации. Они могли смело обвинять своих противников не только в искажении правоверия, но прямо в смертном грехе идолопоклонства — или просто отнести все их деяния на счет извечного противника божества — диавола. Громы проклятий были готовы против инакомыслящих, а за ними стояло и нечто более страшное — исключение из общины, что могло повести за собой и разрыв привычных социальных связей и имущественный ущерб. Но если проклятия были наготове, то не надо забывать и обратной стороны этой исключительности, — того духа компромисса, которым была проникнута деятельность создателей католического вероучения. Так называемая победа христианства над язычеством была бы невозможной, если бы христианство не вобрало в себя все основы поздней античной и восточной религиозности, если бы оно не оказалось наиболее синкретизирующей религией, подлинные основатели которой сумели произвести самый широкий и в то же время самый сформованный и объединенный синтез не только разрозненных „христианских“ общин, но и элементов синкретизма.

185

5

Социальный критерий истины, ее церковность, неизбежно выдвигала новый вопрос о взаимоотношении прославленного Тертуллианом разума и этой формы истинности. Правда, у апологета уже нет выбора — разум должен потерпеть поражение в борьбе с авторитарной истиной, каково бы ни было ее содержание. Откровенная и хранимая церковью истина имеет одно несомненное преимущество — будучи данной, она проста и не требует диалектических тонкостей для своего обоснования. Поэтому она представляет собой нечто вроде брони, которую простец может надеть при своем столкновении с хитроумными философскими аргументами [99]. Кроме того, она дает возможность принять и сделать своим достоянием такие положения, которые при всяком ином условии оказались бы непроходимыми и неприемлемыми для обычного человеческого разума. Стоит только вдуматься в сущность следующего аргумента Тертуллиана, которым он пытается ущемить Маркиона, чтобы понять характерные особенности социального критерия истины, — конечно, было бы несообразно для разума, если бы спаситель воплотился бы от волчицы, свиньи или коровы, но, если бы это было писано, то-есть принято церковью, то были бы излишни всякие „clusurae“ и всякие лжетолкования, основанные на разумных положениях [100]. Только на почве этой абсолютной, октроированной веры и может возрасти величайшая христианская добродетель — терпение, особенно нужное, когда реальная действительность всем своим бытием противоречит утверждениям веры и надеждам верующего. Исполненная жестокого натурализма картина, изображающая страдания Иова и происходящую вместе с этим небесную мистерию, как бы увековечивает эту апотеозу религиозного сознания — бог смеялся, а сатана терзался, когда Иов с покорностью выбирал червей из своих язв [101].

Классическая Греция также знала своего безвинного страдальца — фиванца Эдипа, и из этого противопоставления двух героев страдания — эллинского и иудео-христианского — выясняется вся разница двух мироощущений. Пафос эдиповского страдания в его иррациональности, — слепая судьба настигает свою жертву и в принципиальной бессмысленности эдиповских мук и заключается безвыходность трагизма, обоснование пессимистической философии бытия. И олимпийцы бессильны перед страданиями героя и могут только взирать на них. Заступивший место Эдипа Иов — объект божественного эксперимента и его божество делает то, что никогда бы не пришло в голову обитателя Олимпа — смеется над своим противником, в то время как сам предмет спора лежит на гноище и призывает выползших червей на их прежние язвы. Муки и страдания Иова осмысленны — в противоположность эдиповским они рационализированы, и острие трагедии, таки образом, притуплено. Но за этим рационализированием страдания и притуплением трагедии скры-

вается и нечто более принципиальное — центр драмы Иова лежит в том, что ему полностью дана откровенная истина, которую он блюдет и запечатлевает своим страданием. — Если ему самому неизвестно, почему он страдает, то это осмысленно в общей экономии мира. По иному страдает Эдип — никто не знает, для чего нужны страдания сына Иокасты — в мире есть какой-то прорыв, какая-то бездна, недоступная и светлым обитателям Олимпа. Из своего ratio отправляется древний грек и приходит к границе, которая для этого ratio установлена — inde tragoedia. Все ясно иудео-христианину, нет границ для откровения, разве только в бунте человеческого разума — inde παραβολή. Трагедия в одном случае и только притча в другом. Ибо Эдип никого не поучает и никому не может служить примером, но повергает человека в ужас перед злым роком бытия, а Иов научает, служит примером и утешает, так как все потерянное в увеличенном размере возвращается претерпевшему. Перед Эдипом сокровенная тайна, перед Иовом откровенная рационализация мира. Расстояние от Эдипа до Иова равно расстоянию от Афин до Иерусалима и от академии до церкви, до экклесии. Может быть, нигде Тертуллиан не высказывает такой капитальной для христианского и даже для синкретистического мироощущения истины, как в своем знаменитом, реторически приподнятом — „Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et christianis? Nostra institutio de porticu Solomonis est, qui et ipse tradiderat dominum in simplicitate cordis esse quaerendum“ [102]. Дух откровения, неподлежащий критике торы, навис над греко-римской цивилизацией — возможности всякого свободного творчества иссякли, мир стал жить закостенелым наследием прошлого, облеченным в твердую и раз навсегда данную форму. И замечательно, что не только учения Платона, Эпикура, Аристотеля, предполагаемое учение Пифагора сделались торой и все они стали похожи на Моисея, что не только на место свободных исследователей стали чудотворцы, как Аполлоний и боговидцы, как Плотин, и философия сделалась отчасти филологией, отчасти экстатикой, — замечательно, что и скепсис стал догмой у Секста Эмпирика и в области точных наук Гален устремил свое трудолюбие и применил какой-то раввинистический метод к истолкованию старых врачей и естествоиспытателей, покинув поле свободного исследования. И над всем господствовала в области изящной литературы своя тора форм—в аттицизме и второй софистике. Культура цепенеющими руками хваталась за свои старые ценности, не замечая, что самый метод обращения с ними делал из этих ценностей что-то иное, по сравнению с тем, чем они были первоначально. Напрасно Тертуллиан пытается провести резкую грань между христианскими и гностическими откровениями [103]. Между платоником Валентином и „давидиком“ Тертуллианом разница вовсе не так велика. Несколько раз Тертуллиан пытается дать наиболее точное и полное определение веры, т. е. принятия такой истины, которая основана не на опыте и не на разумной дискурсии, а на подчинении человека церковной традиции. Наиболее выпукло черты такого принятия выступают в его утверждении, что член церкви обязан веровать не только в данное содержание церковной веры, но и в то, что ни во что другое веровать не следует [104]. Иначе говоря, положительное содержание веры обязывает, и притом императивно, к ограничению этого содержания только традицией

церкви. Всего сокровеннее в этой формулировке пути к обладанию содержанием веры, к самому акту уверования. Реторическая игра слов, конечно, менее всего убедительна сама по себе и вряд ли может претендовать на разрешение интересующей нас загадки. Во всяком случае следует отметить любопытное словечко Тертуллиана, которым он покрывает это содержание веры. Для него оно является „institutum“, что, очевидно, имеет своеобразный оттенок чего-то устоявшегося, принятого общиной. В иной форме он этого содержания не мыслит. Если это так, то мы еще раз встречаемся с загадкой религиозного обращения, которое происходило не путем какого-то внезапного озарения, утоления своей духовной жажды после долгих „inquisitiones“, а путем присоединения к социальному телу общины, когда все instituta этой последней принимались вступающим сочленом. 187

Только наша привычка дробить социально-психический процесс заставляет нас представлять сначала какой-то психический процесс обращения, затем вхождение в самую общину. На самом деле, мы имеем дело с единым моментом присоединения и к данной хозяйственной и социальной организации и к данной идеологии. Является даже вопрос, не состоит ли сущность всякой чистой веры—„fides pura“ в присоединении к данной традиции без всякого предварительного „inquisitio“. В этом случае становится понятной, во-первых, роль веры в общежитии, так как много ли принимается опытно или дискурсивно, а не просто, как составная часть установившейся традиции, а во-вторых, провиденциальная связь веры с церковью или, по крайней мере, сектой, хотя в последнем случае несомненное подчеркивание субъективного момента уже ведет к разложению веры, к появлению всяческих „inquisitiones“, под знаком каких бы утонченных интуиций и мистических озарений они ни шли. Поэтому при разложении церквей или кризисе церкви влачит такое жалкое существование и вера, колеблемая во все стороны, как тростник. „Fides pura“ есть социально-психический коррелат к „institutum ecclesiae“. При наличии „fides pura“, при безусловном следовании за церковной традицией, конечно, излишни всякие споры с еретиками — из них приобрести ничего нельзя [105]. Существеннейшим признаком чистой веры служит ее полнота, нежелание верить во что-либо иное. Психологически понятна эта безрезультатность столкновений с еретиками и философами. Если присоединение к социальному телу церкви было обоснованием веры, то, естественно, не было никакой общей почвы для спора с людьми, либо еще пытавшимися хотя бы отчасти аргументировать от разума, либо стоявшими на платформе иной чуждой церковности. Можно думать, что пессимистическое „bilis consecutio“ было результатом личного опыта Тертуллиана в его столкновениях с еретиками. Чего мог достичь в споре человек „semper aeger caloribus impatientiae“, сознающийся в своей порывчатости и стремительности, „homo nullius boni“, кроме разлития собственной желчи [106]? Любопытно, что Тертуллиан отмечает и у своих противников это нервическое беспокойство, побуждающее их к излишним спорам и лжемудрствованиям. В злобной и язвительной характеристике Гермогена эта черта проходит красной нитью [107]. Если отбросить тенденциозность этой характеристики и заключенный в ней полемический жар, то останется, повидимому, очень типическая фигура тертуллиановой эпохи. Изгой католической

церкви, но в то же время претендующий на правильное понимание христианства, на „апостолизм“ этого понимания, представитель свободных профессий в атмосфере большого города, Гермоген, очевидно, не является исключением в кругу богоискателей и философствующих интеллигентов своей эпохи. Необходимость толковать данное откровение порождало сложнейшую экзегезу и раввинистическую казуистику. Силы, применявшиеся к свободному исследованию, уходили на истолкование и анализ. Немудрено, что некоторые из противников Тертуллиана казались ему просто одержимыми „argumentandi libidine“ [108], как еретик Александр.

При условии принятия церковной традиции всякое дальнейшее мудрствование, естественно, является злом, так как от него страдает эта установленная традиция, и в момент ее фиксации монархическим епископатом церковным деятелям приходилось особенно зорко следить за попытками ее нарушения. Тертуллиан иронически спрашивает своего предполагаемого собеседника о мнимых выгодах, которые могут получиться из общения с „ищущими“ людьми [109]. Вполне понятен тот полемический жар, с которым нападает на него Тертуллиан, — церковь была принуждена круто расправляться со своими противниками, так как именно в этот момент, когда традиция еще не успела достаточно отвердеть, приходилось отмежевываться от кадров той интеллигенции, которая, воспитавшись в религиозном брожении II века, не желала надевать на себя ярма единой доктрины. Разумеется, этот остракизм ненадежных элементов вел за собой понижение общего уровня представителей ортодоксии. Далеко неслучаен тот факт, что наиболее одаренные представители христианских течений в религиозной мысли II века, как Валентин и Маркион, оказались за бортом церкви. Даже в подборе своего канона церковь пошла по наиболее подходящему для среднего уровня верующих пути, не приняв в него такие сочинения, которые всего более были проникнуты духом отвлеченного философствования. В этом смысле она оказалась чрезвычайно консервативной, не потому, что она хотела реставрировать „чистое“ первохристианство, христианство в своем первобытном историческом проявлении, а потому, что она выбрала для закрепления своей традиции наиболее первобытные и подходящие к общему уровню масс формы последней. Для ограждения этой традиции и нужно было так категорически поставить вопрос о том, что всякое „изыскание“ становится равносильным либо отсутствию веры, либо ее утрате [110]. Такова единственно возможная и последовательная точка зрения, к которой приходит Тертуллиан. Этот церковный традиционализм, в конце концов, выливается в резко отчеканенные формы апотеоза веры, спасения утвержденного церковью евангелия — „Cedat curiositas fidei, cedat gloria saluti... Adversus regulam fidei nihil scire — omnia scire est“ [111].

Это последнее упоминание о regula fidei окончательно завершает традиционалистскую точку зрения — знание краткой формулы, канонизированной церковью, становится как бы патентом на ортодоксию. Установление этого сжатого вероисповедания по своим социальным последствиям значительнее, чем установление канона, так как канон, конечно, не был в своей совокупности достоянием рядового члена общины и по нему одному почти что невозможно установить ортодоксальность данного христианина. Правило веры, наоборот, давало возможность просто и быстро установить правоверие мирянина. В этом

смысле „regula fidei“ было своего рода условным знаком, паспортом правоверия, который был установлен организацией епископальных общин для своих сочленов. Канон закрыл пути к религиозным изысканиям, сделавшись твердым и нерастворимым осадком религиозного движения II века, поскольку оно группировалось около христианских кругов. Как чеканная медь, звучит торжественная формула Тертуллиана — „Nobis curiositate opus non est post Christum Iesum, nec inquisitione post evangelium“ [112]. В этой несколько лапидарной и торжественной формуле выражена вся сущность традиционализма, вся сущность всякого церковного учения, и в ней же находит свое отчетливое выражение процесс сформирования церкви, понятия чуждого греко-римскому миру, которое в своей иудейской переработке древне-восточных образцов дало синкретистической культуре ее христианское выражение. Несомненно, что традиционалистская формула может мало рассчитывать на свою непосредственную передачу и прямую религиозную заразительность. Ее содержание передается не ее логической убедительностью и значимостью, а влиянием того социального тела, которое ею характеризуется. В самом деле, какой проникаемостью может обладать знаменитое утверждение Тертуллиана — „Crucifixus est dei filius, non pudet quia pudendum est. Et mortuus est dei filius; prorsus credibile est quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est“ [113]? Здесь фидеизм Тертуллиана находит свое крайнее выражение, и логически эта формулировка может быть закончена известным, хотя только приписываемым Тертуллиану „credo quia absurdum“. Но, разумеется, такая аргументация может быть эффектной только в своем словесном облачении, но не по своей логической убедительности, хотя и имеет внешнюю видимость логической оболочки. Эта словесная оболочка примечательна сама по себе. По существу, „fides pura“, чистый фидеизм, только утверждает без всяких логических или опытных оснований — появление последних есть не что иное, как его декаданс, его самоотрицание. Это уже не „fides pura“, а ее суррогат, — только богословие, дурная бесконечность, самоотрицание религиозного мироощущения.

Но этот декаданс почти неминуем, как только содержание фидеистического сознания должно быть высказано. Здесь в мысленной и словесной оболочке это содержание неумолимо втискивается в логические формулы и, таким образом, по существу искажается. Логическое „quia“ неумолимым диссонансом врезается в попытку облечь содержание веры в логическую броню. Получается своего рода обманчивая личина, логически и эффектная, но внутренне бессодержательная. Логические формулы получают несоразмерное расширение — „non pudet quia pudendum“ и „non pudet quia non pudendum“ — и то и другое одинаково законно, и потому всякая логика становится бессмысленной и ненужной. Невозможность вмещения фидеистического содержания в логические рамки зависит именно от того, что всякий фидеизм в своем чистом виде есть принятие определенной социальной традиции, в данном случае — религиозной догмы, которая связывает некоторое социальное единство, а потому эта догма, принятая ни на основании опыта, ни на основании дискурсии, а на основании присоединения к этому социальному единству и не может быть выражена в общеобязательной формулировке. Фидеизм есть всегда традиционализм и наоборот. Самому Тертуллиану казалось,

что все дело в жестоком неверии людей, в их „incredulitas“, как в каком-то врожденном им свойстве, и он каждый раз пытается поймать это неверие в логическую сеть, понятную и приемлемую только для того, кто уже принял традицию [114]. Снова для одних „credendum quia mirandum“, для других „non credendum quia mirandum“. Одним словом, „quia“ лишается всякого значения и может быть по желанию обращаемо во все стороны. И все потому, что всякое „creditur“ приобретается самой жизнью, сидит в самом корне ее, а „quia“ индивидуальной критической работой, которая не захватывает человека до конца. Кровь в одном случае и дух в другом. В „creditur“ человек входит, всем существом присоединяясь к социальному целому, а в каждом своем „quia“ действует на свой страх и риск. Но зато это „creditur“ и не может распространяться иначе, как с самой жизнью, при всякой попытке разумного распространения оно начинает хромать на обе ноги. Его положение можно сравнить с философским солипсизмом — атаковать эту крепость невозможно, но вести из нее атаку прямо бессмысленно. Как и когда мог синкретистический человек принять единственность и действительность христианского крещения в отличие от подобных этому крещению обрядов других „языческих“ религий? Разумеется, только после своего воцерковления, своей интронизации в лоно церкви. Только тогда ему становилось приемлемым и приятным — „Sed nihil deo difficile. Quis hoc nesciat“. [115]. Именно не „quis“, а только тот, кто уже воцерковлен. Отсюда и кажущаяся парадоксия — „Nemo est sapiens, nisi fidelis, nemo maior, nisi christianus“ [116]. А раз никто не мудр, кроме христианина, то что же спрашивать мудрости с нехристиан, негодовать на их неверие и представлять в качестве аргумента свои мудрые „quia“? Почему фарисеи не могли ответить на вопрос Христа об Иоанновом крещении, небесным ли оно было или земным? Потому что у них не было знания, так как они не верили [117]. Царство разума кончилось — „animal rationale“ закован в тесные колодки традиции, — только в ее рамках осуществляются его державные права. Он становится лишь истолкователем, да и то под контролем этой же традиции и установителем своих „quia“ там, где они всего более неубедительны и непригодны по существу. Сама истина стала трансцендентной миру, „peregrina in terris“ [118].

На этом основании Тертулиан раскрывает целую традиционалистскую теологию, которая довольно точно очерчивает права разумного исследования. Конечно, церковная традиция прикрыта у него условным символом божественного откровения [119], но если отбросить в сторону эту формальную стилизацию, то у нас останется именно типическая особенность раввинизма, как он сложился в иудейской церкви — даны рамки откровения — „тора“ и в их пределах разум производит свои операции, ни в коем случае не позволяя себе усумниться в значимости откровения, как целого, ибо лучше ничего не знать, кроме открытого самим богом, то-есть формулированного в учении церкви [120]. Всякое притязание человека на самостоятельное исследование есть только лжемудрствование и не дает человеку никакого истинного знания [121]. И в то же время это божественное ведение доступно человеку лишь посредством церкви [122]. Эта градация — Бог — Христос — Дух Святый — Церковь, хотя и в обратном порядке, ясно показывает сущность церковного

вероучения в эпоху Тертуллиана и примат церкви в создании христианства. Она была в его истории первым и последним звеном.

Традиционализм оказывается ее существеннейшим признаком и источником фидеизма, как миросозерцания. Фидеистическая теология Тертуллиана и построена как бы для того, чтобы посрамить всякую деятельность разума и поставить мудрость откровения превыше всякой дискурсии и всякого опыта. Семитское представление о возможности существования человека только в его телесной оболочке вызвало догму о телесном воскресении мертвых, которая мало гармонировала с эллинской мифологией и философией, и была своего рода камнем преткновения для целого ряда лиц при христианской пропаганде. Тертуллиан сознает всю трудность этой теологемы, но ссылка на откровение кажется ему вполне достаточной для устранения всех недоразумений [123]. Так же устраняется всякое сомнение в церковном учении о крещении [124]. Павлинистское учение о мудрости века сего находит себе обильные комментарии в тертуллиановых парадоксах. Любопытно, что сам Тертуллиан прекрасно сознает „impossibilitas“, „stultitia“ церковных теологем, но ссылки на откровение кажутся ему вполне достаточными для их утверждения.

Несомненно, что в этом противоположении откровенной мудрости и земного разума имеет свое значение и эсхатологическое представление о мире сем и мире будущем, о „castra diaboli“ и „castra dei“. К числу отличительных признаков этих двух миров относится и различная способность познавания. Заключенная в логические перегородки земная мудрость не может воспринять в себя представление о царствии божием, и человек должен ограничиться послушным восприятием указанных ему церковью норм. Отсюда является необходимым провозглашение учения о благодати, которая осеняет верующего и после акта веры, делает его разум способным к восприятию божественных тайн. В учении об искуплении, особенно в той его части, которая пыталась соединить Ветхий Завет с Новым, требовалась немалая доля и экзегетической ловкости и покорности верующих, чтобы формулировать и воспринять церковную догму. Поэтому Тертуллиан принужден взывать к божественному вмешательству [125]. Необходимо обратить внимание на то обстоятельство, что на этот tour de force Тертуллиан вызван вполне реальной ситуацией. Речь идет о связи между богом-творцом, богом ветхозаветным, и богом-искупителем, Христом, которая и была выражением связи между двумя заветами и резко отрицалась в учении Маркиона, с которым Тертуллиан полемизирует. Политика епископальной церкви была в значительной степени реставрационной и в некоторых отношениях восстановила идеологическую связь с иудаизмом, которая была в сильной степени расторгнута иудейскими революциями. Маркион в своей деятельности выразил максимум расхождения с иудаизмом, и устанавливавшаяся христианская ортодоксия даже еще во времена Тертуллиана чувствовала, что произведенный Маркионом разрыв не вполне зарубцевался и не вполне заполнен усилиями официальных богословов. „Difficultates intellectus“ не были вполне преодолены, и Тертуллиану приходилось взывать к „gratia dei“. Конечно, некоторая затруднительность в положении оставалась и в этом случае, так как „благодать“ приходила к тому, кто уже сделался членом церкви, для кого церковная организация становилась обычным

жизненным условием существования. Солипсистские черты традиционализма не теряли своего значения и при введении этого нового понятия. Оно становилось необходимым только потому, что упомянутые „difficultates“ были вполне осознаны и нужно было характеризовать те изменения в психической природе верующего, которые делали для него возможным восприятие откровенных истин, недоступных и непонятных для рядового человека.

Таким образом, на место царства всепроникающего разума водворялась своего рода двойная бухгалтерия — разума мирского, не могущего перейти установленные ему рамки логической дискурсии и эмпирии, и разума облагодатствованного, принимающего благодаря своим божественным свойствам откровенные истины. „Наша истина“ оказывалась стоящей за семью печатями для рядового языческого сознания. Эта антиномичность двух разумов конкретно сознавалась Тертуллианом. Любопытно, что в числе смеющихся над католической истиной оказываются не только язычники и философы, но и еретики, так что обладание благодатью, просвещающей разум, находится исключительно в руках ортодоксальной церкви [126]. Епископальная церковь присвоила себе исключительное право иметь правильное писание, исключительное право толковать его, и естественным коррелатом этих прав явилось притязание на облагодатствованный разум, могущий объять вселенскую истину. Только разум облагодатствованный мог притязать на титул вселенского, и потому Тертуллиан был в состоянии дать величественную картину, как солнце божественного разума затуманивается мглой, поднимающейся от философских рассуждений. Царство этого слепого мирского разума должно было смениться царством разума, преображенного благодатью, подобно тому как царство сатаны должно было смениться царством божиим. Христианская церковь и была носителем этого преображенного разума [127]. На долю христиан выпадает мессианистическая задача — принести на землю божественные истины и их понимание, устроить преображение человеческого разума.

Очевиден смысл этого положения — церковь объявляет недействительными все возражения противников — ею присвоен не только канон, но и разум. В ее руках свет христов, но так как вся эта гносеология обоснована для того, чтобы утвердить примат церкви против язычников и еретиков, чтобы уничтожить докучливые возражения оппонентов и этим построить здание церкви на камне, а не на песке, то приходится допустить и своеобразную ограниченность этого божественного озарения — не все могут поверить тому, чему верят христиане [128]. Традиционалистский солипсизм опять выпирает здесь острым углом. Старый национализм иудейской церкви возрождался в новой форме — вместо народа избранного появились осиянные благодатью и воспринявшие христианскую истину. Получалась несомненная антиномия — универсализм разбивался подобием учения о предопределении. Правда, Тертуллиан протестует против этого подразделения, оно кажется ему несомненной ошибкой и заблуждением валентиниан [129]. Но ведь и „sors“ и „merces“ зависели от восприятия единой церковной доктрины, а, вернее, от принадлежности к лону единоспасающей церкви. Валентинианство с его подразделением людей в смысле их спасения заключало в себе зерно, постоянно таившееся впоследствии и в католической церкви. Тенденция выделения избранных, разделения всего человечества на овец и козлищ вырывалось наружу в сектантстве и таилась в логических выводах церковного богословия. Иррациональность церковной истины вела к противоречиям в утверждении гордого церковного универсализма. Следует отметить и связь эсхатологического мироощущения с этим утверждением двух разумов и молчаливым допущением того, что далеко не все приобщены к разуму облагодатствованному. Чем сильнее эсхатология, тем значительнее это противоположение двух разумов и дихотомия человечества. Стремление к спасению разделяет мир. Поскольку же эсхатология обращается в придаток богословской догмы, в богословскую традицию, постольку и универсализм становится шире и только в своих глубинах таит подводные камни. Дуализм, эсхатология, сотериология связаны между собой неразрывно — если будут спасенные, то должны быть и погибшие.

И, тем не менее, даже эта замысловатая гносеология была лишь тонким покровом над чувствованиями и верованиями христианской массы. Эти полемические выпады и схватки происходили „dormientibus multis in simplicitate doctrinae“ [130], и вряд ли христианская масса принимала серьезное участие в богословской войне. Для нее имели значение не церковная публицистика, не тонкости догмы, а простое бытие в церковной организации. Пусть церковь, для того чтобы отделиться от империи, дала свою собственную историю, идеал замкнутой от грешного мира общины, свою собственную гносеологию — для мирянина существенным было одно — существование в определенном социальном целом. Реальная граница между церковью и империей лежала не в вымышленной истории, не в социальном идеале, не в догматическом учении, а в самой церковной организации. Из всех синкретистических религий одна епископальная христианская церковь создала мощную организацию религиозных общин и ее идеология утверждала это новое социальное образование. В своей гносеологии Тертуллиан пытался соединить, с одной стороны, учение стоиков об универсальном, всепроникающем разуме — отсюда и его утверждение человека, как „animal rationale“, и его прославление в качестве такового, а, с другой, церковный традиционализм, притязание церкви на обладание единой и цельной истиной. Немудрено, что в своем последовательном развитии эта попытка привела его сначала к отрицанию разума, взятого в качестве обычного человеческого ratio, а затем к учению о существовании особого христианского разума, который безумен в глазах мира сего и образуется вследствие просвещения человеческого разума светом божественной благодати. И этот преображенный разум по-своему универсален, так как своим объектом он имеет настоящую полную истину, свободную от пут обычной разумной дискурсии или эмпирии, но будучи универсален в смысле своего объекта, он церковен в смысле своего субъекта, его носителями являются только члены католической церкви.

Итак, чтобы отделить святое тело церкви от грешной плоти империи, Тертуллиану пришлось создавать и свою историческую традицию, и свой чертеж идеальной общины святых, и свое учение о знании. Он поистине утверждал бытие католической церкви, пытаясь провести воображаемые линии идеологического характера вокруг единственной реальности, которая была перед его глазами — апостолическо-епископальной церкви. Эта церковь была результатом социального процесса — перерождение Римской империи, как хозяй-

ственного целого, ущемление средних классов в этом болезненном развитии вызывало к жизни новые организационные начала и едва ли не самым жизненным и приспособленным из них и явилась католическая церковь.

В обычной картине падения Римской империи эти промежуточные классы куда-то проваливаются — нищенствующая масса, с одной и роскошествующая плутократия, с другой, — такова обычная схема. Светские историки мало интересовались церковной историей — они предпочитали брать уже готовое изображение у богословов, иначе им пришлось бы исправить свое изображение и до некоторой степени заполнить традиционную пропасть между верхами и низами римского общества — историческая верность осталась бы только в выигрыше.

6

Монархический епископат, вокруг которого откристаллизовалась история и догма церкви, является подлинным социологическим пунктом объединения христианской церкви. Сам Тертуллиан стоит в конце мирного объединения католического христианства под эгидой епископской власти. Поэтому он и апологет этого объединения и в то же время его обличитель. В нем еще живут традиции сектантского христианства, соединенного только более или менее интенсивными эсхатологическими ожиданиями. Его шуйца проклинает то, что благословляет десница. Он прекрасно видит, что епископат, получил в свои руки ключи царствия небесного, что учение, не санкционированное епископским авторитетом, не имеет никаких шансов на успех. Епископат и догма оказываются связанными неразрывно. Нападение на догму, попытка религиозной реформации неизбежно должна вылиться в стремлении либо отвергнуть авторитет епископов, либо захватить епископскую кафедру, чтобы ее авторитетом освятить новое учение. И в то же время неудача в столкновениях с епископской властью влекла за собой идеологический протест в виде провозглашения нового учения. Краткая формула Тертуллиана — „Episcopatus aemulatio schismatum mater est“ [131] открывает истину лишь наполовину, подчеркивая лишь неудачное соперничество при выборах епископа и, может быть, столкновения с епископом.

Самым существенным в этой формулировке является утверждение тесной связи между епископатом и ересью или расколом,— в эту эпоху эти понятия часто практически совпадают. Разница между ними лишь та, что раскол есть понятие внутрицерковное — ересь, возникшая в недрах церкви и получившая определенную организацию, ересь же может быть учением внецерковным, и социальная организованность для нее необязательна. У большинства еретиков не было церковной организации, что и было причиной их поражения в борьбе с церковью, и потому не могло у них быть и раскола. Тертуллиан иронизирует над этим отсутствием церковной иерархии у еретиков [132]. Аморфность еретических толков, — это прошлое самой епископальной церкви, их социальная несформованность, конечно, делала совершенно немыслимым появление расколов, связанных с существованием определенной иерархии, в их среде. Еретические общины отличаются от католических своей аморфностью, и яркая синкретистичность их учений вполне соответствует отсутствию в них социологического центра [133]. Перед нами как раз то сусло, из которого выбродилась католическая церковь, оторвавшаяся после иудейской революции и от иудейства и погрузившаяся в брожение синкретистического движения II века. У еретиков сохраняется и подобие харизматического священства, еще не прикрепленного к определенной экономической организации, как это произошло в католической церкви [134]. Замечательно, что для Тертуллиана особенно предосудительным является предоставление spiritalia munera мирянам. Здесь мы имеем одно из самых важных последствий епископской реформы—власть духовная сконцентрирована в руках финансовых управителей общин и мирянин лишен возможности без разрешения епископа занять клировую должность. Но, как видно, и в еретических общинах идет постепенное вылупливание своей собственной иерархии, еще шаткой и слабой. Если такая иерархия создавалась, то появлялись шансы на длительное сохранение данного учения — происходил естественный отбор среди еретических общин, но его основной результат был уже налицо — ecclesia catholica ожидала только государственных гонений, чтобы показать, что ее штаб и ее организация, как хозяйственная, так и социальная, может помериться силами и с Imperium Romanum и в этой борьбе приобрести окончательную скрепленность и социальную эластичность.

195

Тертуллиан не только апологет новой церкви — он и критик установившихся порядков. Трудно сказать, почему он был вынужден вступить в ряды оппозиции — сыграли ли здесь свою роль мотивы индивидуального порядка или он был лидером целой группы недовольных. Во всяком случае надо отметить, что его обличения, вызванные как и его поддержкой монтанистического движения, так и его протестом против проводимой папой Калликстом политики церковного обмирщения и ослабления церковной дисциплины, были направлены не против отдельных лиц, а против епископского авторитета в целом. Особенно характерно, в этом отношении, его присоединение к монтанистскому движению, которое было опасно для церкви не столько своим учением о Параклете или проповедью аггрессивности к языческому миру, сколько тем, что оно пробивало брешь в установленной иерархии и давало преимущество экстатическому пророчеству вместо епископата. Но, если епископальная церковь отвергла монтанизм потому, что он грозил разорвать рамки церковной организации, то сам Тертуллиан был увлечен именно монтанистическим ригоризмом и усилением эсхатологического момента в монтанизме. В этом смысле Тертуллиан оказался реакционером, желавшим воскресить в христианстве старые, враждебные миру черты последнего, своего рода эпигоном эсхатологизма. Но, как только он выступил со своей проповедью морального ригоризма, необходимого спутника напряженных эсхатологических ожиданий, ему пришлось увидеть, что эта эсхатологическая реакция встречает себе противодействие со стороны правящих кругов церкви. Таким образом, то, что для епископата было основным мотивом вот вержении монтанизма, для Тертуллиана было лишь результатом его борьбы за эсхатологизацию церкви. Ему пришлось на себе познать правильность уже указанного положения о неразрывной связи между иерархией, догмой и дисциплиной.

Интересно отметить, что, натолкнувшись на сопротивление церковной иерархии, Тертуллиан как бы колеблется между приня-

тием идеи всеобщего священства в случае крайней нужды и резкими обличениями притязаний епископов на исключительно руководящую роль в делах церкви. Эсхатологическая напряженность, соединенная с повышением индивидуальной ценности каждого члена общины, исторически всегда сопровождается ростом идей всеобщего священства и эта идея, хотя и в неособенно отчетливом виде, руководит Тертуллианом, когда он, основываясь на единобрачии священства еще в иудейской церкви, требует его и для мирян [135]. Мирянин может исполнять функции церковной иерархии лишь в случае крайней необходимости, в случае отсутствия клирика, но потенциально каждый христианин — священник. Понятно, почему Тертуллиан так скромен в своих утверждениях! — христианин должен быть единобрачен, так как потенциально он священное лицо, — практически из таких утверждений могла получиться уже знакомая нам картина аморфности еретических общин, против которой он так иронически высказывался. Но эта скромность могла быть только временной — Тертуллиану пришлось высказаться гораздо энергичнее. Пожалуй, всего резче Тертуллиан формулировал свое отношение к епископату в утверждении „non ecclesia numerus episcoporum“ [136]. Совершенно ясно, что „jus et arbitrium domini“ мог быть познан только из откровенного писания или из профетического откровения. Таким образом, над данной организацией церкви возвышается авторитет либо писания, либо непрекращающегося откровения и у Тертуллиана был выбор, либо дать нам первую формулировку протестантской идеологии, либо идеологию чисто сектантского типа.

Несомненно, что, как и показывает дальнейшее историческое развитие, Тертуллиан идет в этом утверждении против течения, так как им он зачеркивает часть своей предыдущей деятельности — горделивое упрочение примата исконных церквей, ведущих свой numerus episcoporum от самих апостолов. В своем протесте против притязаний епископата он и не останавливается на противоположении писания авторитету церкви — он срывается в чисто сектантскую проповедь харизматизма, еще не изжитого в некоторых слоях христианских общин. В этом отношении необычайно характерен приведенный им эпизод. Перед нами, действительно, неслыханная и преследуемая вещь в монархически-епископальной церкви — сестра в пророческом экстазе, беседующая и с ангелами и с богом, прозревающая чужие помышления и, вдобавок, врачующая больных [137]. Против таких явлений, особенно имевших своим субъектом женщин, епископальная церковь боролась всеми силами, как практически, так и теоретически, потому что они разрывали и нарушали церковную дисциплину и наносили явный ущерб епископальной власти. Монархически-епископальная реформа, объединение католической церкви, обозначала конец этой локальной профетии, которая могла создавать свои центры благочестия и свои догматические особенности, подобно тому как реформа царя Иосии обозначала конец местному священству и концентрацию унифицированного культа вокруг единого центра — иерусалимского храма.

К сожалению, трудно сказать, насколько этот харизматизм действительно поддерживался эсхатологическими чаяниями, насколько эти последние находили себе отклик и поддержку в христианской массе. Уже для родины монтанизма, Фригии, мы должны считаться с влиянием местных экстатических культов, и возможно, что там

христианский профетизм был только наростом на древе древнего природного экстатизма. Есть основания предполагать, что и африканский харизматизм расцвел не столько на почве оживления старых эсхатологических чаяний, которые были живы у самого Тертуллиана, сколько на почве вульгарной демонологии и тауматургии. Даже сам Тертуллиан в сильнейшей степени заражен этими представлениями. Они вполне конкретно выступают в его собственных воспоминаниях такого рода [138]. При такой популярности веры чуть ли не в некромантию и чуть ли не в харизматизм среди мертвецов усиление профетического элемента могло приттись по вкусу и среди таких кругов, которые по своему социальному положению и привычкам вряд ли сочувствовали аскетической эсхатологии, как таковой, тем более что этот конкретный и осязательный полидемонизм не был исключительным свойством христианской среды, а, как доказательство силы и могущества божьего, процветал и среди язычников.

Если раньше авторитет церкви являлся для Тертуллиана необходимой инстанцией для истолкования писания, то, естественно, при крушении этой веры в епископский авторитет появилась потребность в какой-то другой инстанции, которая могла бы заменить его. Характерно, что Тертуллиан не мог остановиться просто на писании, как решающей инстанции для проверки притязаний епископальной церкви. Для него было немыслимо перевернуть формулу — церковь — писание в обратную — писание — церковь, как это делает современный протестантизм. Над писанием должен был быть опекун, хотя бы не в виде церкви монархического епископата. Основной причиной такого недоверия к писанию следует считать то обстоятельство, что у писания, как такового, еще и не было авторитета в эту эпоху. Канон, несмотря на свое составление, еще не пользовался достаточным престижем. Кроме канонических книг, в обращении был целый ряд других, претендовавших на каноничность, да и границы канона в отношении таких книг, как Апокалипсис и Евангелие Иоанна или книга Эноха, были довольно текучи.

Таким образом, еще в начале III века нашей эры протестантская идеология еще была немыслима и по своему происхождению является самой поздней. Поэтому Тертуллиану пришлось обратиться к доцерковным критериям истины, вернее, даже дохристианским, которые употреблялись в универсалистско-эсхатологических общинах иудейской диаспоры до их отпочкования от иудейской церкви в эпоху иудейских революций. Сектантский фермент христианства, еще живший в каноне, был оживлен им, и духовный харизматизм, соединенный с верой в параклета Монтана, дал ему необходимую санкцию при толковании писания. Этим самым рамки канона разрывались, откровение не умирало, но продолжало жить, но, что еще характернее, канонизация не прошла даром, — харизматизм оказался замкнутым изречениями параклета Монтана и получилась какая-то незаконная гибридная помесь харизматической свободы и канонической замкнутости [139]. В этом вся трагедия Тертуллиана. С одной стороны, и святой дух продолжает глаголать и должен быть выслушан верующими, а, с другой — его глаголы замкнуты в рамки нового пророчества. С одной стороны, явления этого духа должны устранить все неясности в писании и заставить замолчать еретиков, а, с другой — параклет уничтожает стремление к какому-либо новому учению, к какому-либо дополнению неясного писания. И над всеми этими

противоречиями веет индивидуальное устремление Тертуллиана — желание избавиться от „ardor quaestionum". Полемика с врагами церкви не прошла даром и сознание в безуспешности общезначимых аргументов оставило рубец в душе апологета и, может быть, несколько декадентское, но все же страстное чувство „resurrectionem carnis potando refrigerari". Это странное сочетание мучительных сомнений и колебаний с эсхатологической напряженностью, которая хочет быть и непосредственной, служит лишним доказательством эпигонства в тертуллиановом отступничестве от католической церкви. Психологически понятно, что эсхатологизм с его прямолинейностью чувствований, направленных на „последние времена", мог казаться якорем спасения для того, кто не смог вполне утвердиться на авторитете церкви и в проповеди фригийского пророка пытался обрести себе новый столп и утверждение истины, в борьбе за которую он имел смелость принести в жертву и свои старые убеждения.

Следовательно, не столько свободный харизматизм, сколько новое пророчество Монтана вводится Тертуллианом в качестве нового верховного авторитета в делах веры. „Nos enim... maxime paracleti, non hominum discipuli" [140],—замечает про себя и своих единомышленников Тертуллиан. По всей вероятности, именно епископат фигурирует под этой неопределенной ссылкой на „homines". Характерно, что Тертуллиан и не помышляет обойтись без такого авторитета, который бы стоял над писанием. Толкование последнего основывается на изречениях параклета, вместо того, чтобы основываться на решениях епископов [141], — вот и вся разница. И сам лукавый человеческий разум берется параклетом в должную узду. Он преобразуется параклетом так же, как церковной благодатью. Изменилась верховная инстанция, но стремление к сохранению данного состава писания, уровня церковной дисциплины—осталось.

Вся противоречивость монтанистской позиции Тертуллиана и состоит в том, что он взял собственность епископальной церкви и пытался приспособить ее к новому хозяину, который никак не мог гарантировать ее неприкосновенности и сохранности. Жизненный размах этого церковного достояния заключался в большем и большем приближении к империи в смысле изживания старых враждебных ей эсхатологических представлений — это вызвало протест ригориста Тертуллиана. Он попытался остановить это движение и был раздавлен. С социально-психологической точки зрения понятно, что Тертуллиан мог отделить церковное учение от его носителя, монархического епископата. После своей выработки и канонизации оно могло казаться самодовлеющей и независимой величиной, будучи оторванным от своего первоначального корня. Такова судьба всякого социологического образования, получившего свою полную форму. Начало этого оптического обмана можно видеть в следующем реторическом вопросе Тертуллиана: что же ересь будет истиной, если какой-нибудь епископ, учитель или мученик отступит от правила веры? „Ex personas probamus fidem, an ex fide personas?" [142] Конечно, вопрос поставлен неправильно, так как дело не в индивидуальных отступлениях от веры, не в „personae", а во всей церкви в ее целом или, по крайней мере, в больших единицах католической организации, но все же „fides christiana", „regula fidei" ведут уже свое самостоятельное существование и как бы могут быть отделены от тела церкви. Если католическая церковь, благодаря своей организации, оказалась

победительницей в борьбе с гносисом, с другими религиозными образованиями эпохи синкретизма, если она оказалась настоящей основательницей христианства, как более или менее единого учения, то это учение, оторванное от своей матери, неминуемо должно было захиреть и погибнуть.

Тертуллиану было суждено доказать это своей личной судьбой — наиболее яркий борец за католическую церковь, за ее историческую традицию, моральную значимость, единое учение, он, в конце концов, дал от себя лишь жалкий отпрыск в виде тертуллианистской секты и пережил самого себя не как носитель окончательного результата своей жизненной деятельности, а как апологет и защитник отвергнутой им церкви психиков. Эту церковь неправомерно рассматривать самое по себе, вне синкретистической религиозности и римской империи. Термины „a quo" мнимы и созданы самой церковью. С одной стороны, она есть синтез синкретистической религиозности и иудейской церковности, с другой—крепкая организация пытающихся спасти себя от хозяйственного захирения средних классов римского общества. Еще Плиний сознавал гибельность процесса концентрации аграрного капитала для Италии, но этот процесс значим и для всей империи. Меры императорского правительства для поддержания средних классов оказались безуспешными, и здесь пришла на помощь христианская организация, которая поэтому является последней ставкой античного мира на самосохранение. Пытавшаяся установить свою государственную церковь империя входит в прямое столкновение с новой организацией в середине III века и, прежде всего, пытается, особенно в диоклетиановском гонении, уничтожить головку церкви — епископат.

В этом отношении римские императоры оказались прозорливее современных историков и богословов, — их удары были направлены не против проблематичного, обладающего какой-то особой силой и притягательностью первохристианства или церковного вероучения, а против штаба всей организации. Последовавший за этим союз церкви и империи принес с собой и новую государственную церковь и обусловил собой единственную удавшуюся реформу для поддержания средних классов, которая дала возможность дальнейшего существования империи. Но эта реформа оказалась весьма далекой от панацеи, так как христианская церковь была организацией среднего городского общества и не захватывала в орбиту своего влияния крестьянские массы. Живительной силы, влитой христианской церковью в склеротическое тело империи хватило ненадолго. Во всяком случае примечательно то стремление средних классов в ряды клириков, с которым пришлось так бороться императорам, — это еще раз доказывает социологическую сущность христианской церкви. Но, будучи общественной самоорганизацией, не имея в себе тяготевших над государственной организацией империи старых приемов и традиций, церковь пережила империю, и если говорить о преемственности культурного и хозяйственного развития между античностью и средневековьем, то прежде всего придется обратить внимание на значение церковной организации.

Эта нить преемственности, однако, своеобразна, так как появление церковной организации в империи обозначает победу восточных форм социальной организованности. Таким образом, социальная филиация гораздо более сложна, чем это может показаться на первый взгляд. Церковность, как восточная форма социальной организации, была

воспринята христианством от иудейства, которое вследствие своей исторической судьбы выявило эту форму в наиболее чистом и беспримесном виде. Синкретистический универсализм, влитый в ее организационные формы, дал мощное здание монархически-епископальной церкви.

Неслучайно имперский кризис III века совпадает с началом борьбы империи с церковью. Эта борьба была не только борьбой империи с инородной организацией, возникшей в ее недрах, она была стремлением империи секуляризовать имущество церкви, применить старые приемы борьбы с нежелательной церковностью, уже испытанные Эхнатоном и ассирийскими царями-иконоборцами. Эта неудавшаяся секуляризация имела свои последствия и для церкви — она еще крепче спаяла церковную организацию и закалила ее. Может быть, обратное гонение христиан на язычников, последовавшее со времени Константина, было вызвано именно этой вынужденной враждой церкви к империи в связи с большей крепкостью спаявшейся в борьбе церковной организации. Если монархически-епископальную реформу можно уподобить реформе Иосии, то столкновение при Декии и Диоклетиане можно сравнить с эпохой Антиоха Эпифана. Гонение остановило растворение церкви в империи и укрепило организационную самостоятельность христианства. Но аналогия идет и дальше — Хасмонеи повели церковь к новому обмирщению, так и христианство, сделавшееся государственной церковью, пошло навстречу грешному saeculum. Легкость слияния имперской государственности и христианской церковности служит лучшим доказательством параллельности исторического пути, проделанного этими кажущимися антагонистами,—Агнцем и Зверем, Ecclesia Catholica и Imperium Romanum.

Index

(по изданию Oehler'a).

I.

1 De idol. I.
2 De pudic. V, XII, XIX.
3 De idol. XIII.
4 De spect. XXVIII.
5 De cor. XIII.
6 De idol. XVIII.
7 Ad uxor. I, III, V; De exh. cast. VI; De pudic. I.
8 Apol. L.
9 De cultu fem. 2, XII.
10 De spect. VII, XII.
11 Apol. II.
12 Ad. nat. 1, III.
13 Scorp. XI.
14 Plin. Epp. X, 96.
15 Apol. XXIV, XXVI.
16 ibid. XXIV.
17 De test. anim. I.
18 Apol. IV.
19 ibid. XVIV.
20 ibid. IV.
21 Cic. De leg. X, 25.
22 Apol. XLIX.
23 ibid. XLVI.
24 ibid. X.
25 ibid. XXVIII.
26 Ad nat 1, XVII.
27 Ad Scap. II, Apol. XXXVII.
28 Apol. XXXIX.
29 ibid. XXX.
30 ibid.
31 Ad Scap. II.
32 Apol. XXXV.
33 Ad Scap. II.
34 Apol. XXXV.
35 ibid XXXIII.
36 Scorp. XIV.
37 Apol. XXXII, XXI.
38 ibid. XXVIII.
39 De cor. XIII.
40 De exh. cast. XII
41 Apol. V.
42 Scorp. XV.
43 Ad nat. 1, VII.
44 Apol. V.
45 ibid.
46 ibid. XXI.
47 ibid. V.
48 ibid. XXI.
49 ibid. V.
50 ibid.
51 Ad Scap. V.
52 ibid. IV.
53 De test. anim. I.
54 Adv. Valent. V.
55 Apol. XXXIX.
56 Ad Scap. II.
57 Apol. XXVIII.
58 ibid. XXIV.
59 Ad nat. 1, VI.
60 Apol. IV.
61 Ad nat. 1, VI.
62 Apol. XXXVII.
63 ibid. XLIX.
64 Ad Scap. IV.
65 Apol. II.
66 Ad Scap. III.
67 ibid.
68 Apol. XXXV.
69 ibid. XXXVII.
70 ibid. II.
71 De fuga in pers. XIV.
72 Ad nat. 1, IV.
73 De idol. XIV.
74 De test. anim. VI, I.
75 De spect. XXVII.
76 De idol. XIV.
77 Apol. XL.
78 Ad nat. 1, IX.
79 Apol. XXIII.
80 Ad Scap. III.
81 Apol. XII.
82 Ad nat., 1, VII.
83 Apol. VII, Ad. nat 1, VII.
84 Apol. XVI.
85 Ad nat. 1, XIV.
86 Apol. XXXVII.
87 ibid. VII.
88 ibid.
89 Scorp. X.
90 Ad nat. 1, VII. Apol VII.
91 Scorp. IX.
92 ibid. X.
93 Ad nat. 1, IV.
94 Ad uxor, 2, VI.
95 Ad nat. 1, IV.
96 De idol. XIV.
97 Scorp. XV.
98 ibid. I.
99 Adv. Valent. I.
100 Scorp. I.
101 ibid. VI, V.
102 De fuga in pers. I.
103 ibid. II.
104 ibid. III.
105 ibid. IV.
106 ibid.
107 ibid. XII.
108 Scorp. VII.
109 ibid. V.
110 De fuga in pers. IX.
111 De anima LV.
112 ibid.
113 Ad mart. III.
114 De cultu fem. 2, XIII.
115 De jejun XII.
116 De cultu fem. 2, XIII.
117 Ad Scap. V.
118 Ad uxor. 1, III.
119 De pat. XIII,
120 De fuga in pers. V.
121 Ad mart. II, V; Scorp. VI.
122 De cor. I; De fuga in pers. XI.
123 De fuga in pers. XI.
124 ibid.
125 ibid, XII.
126 ibid.
127 ibid. XIII.
128 ibid. XII.
129 Ad Scap. V.
13 Apol. VII.

131 De fuga in pers. XII.
132 ibid. XIII.
133 ibid.
134 ibid. XII.
135 ibid. XIII.
136 ibid.
137 Ad nat. 1, V.
138 De paenit. VII.
139 De pudic. I.
140 Ad mart. II.
141 ibid. I.
142 Scorp. XI.
143 De jejun. XII.
144 De pudic. XXII.
145 Adv. Prax. I.
146 Apol. XLII.
147 ibid.
148 ibid. XXXVII.
149 De cor. I.
150 De idol XIX.
151 ibid.
152 De cor. I.
153 ibid.
154 De cor. XI.
155 ibid.
156 ibid. XV.
157 De praescr. haeret. XL.
158 De cor XI.
159 Apol. XXXVII.
160 Ad Scap. V.
161 De idol. XVII.
162 ibid.
163 De idol. XVIII.
164 ibid.
165 ibid.
166 Apol. XXXVIII.
167 ibid. XLVI.
168 De pal. V.
169 ibid.
170 ibid.
171 De anima LVII.
172 ibid.
173 ibid.
174 ibid I.
175 De test. anim. III.
176 Apol. XXIII.
177 De spect. XXIX.
178 Apol. XXXVII.
179 Ad Scap. II.
180 Apol. XLVI.
181 ibid. XXIII.
182 ibid.
183 De idol, XI.
184 Ad Scap. IV.
185 Scorp. I.
186 Ad Scap. IV.
187 Apol. XLI.
188 Ad uxor. 2, V.
189 ibid.
190 ibid.
191 De pal. III.
192 Cass. Dion. Coc. LII.
193 Adv. Marc. 5, VI.
194 De pal. II, IV.
195 Ad nat. 2, XVIII.
196 ibid.
197 De pat. VI.
198 Apol. XXXVII.
199 Ad. Scap. II.
200 ibid. III.
201 De pat. XVI.
202 Ad Scap. III.
203 De orat. V.
204 Adv. Marc. 5, IX.
205 ibid. 3, XXIV.
206 De exh. cast. XII.
207 De carne Chr. XV.
208 De resurr. carn. XXII.
209 ibid.
210 De cultu fem. 2, VI.
211 Adv. Marc. 3, XXIV.
212 ibid.
213 De bapt. XII.
214 De orat. V.
215 De spect. XXX.

II

1 Adv. Iud. VII.
2 Ad nat. 1, VIII.
3 Adv. Iud. VII.
4 ibid.
5 Apol. I.
6 ibid. XXXVII.
7 Ad Scap. II.
8 Apol. XXXVII.
9 Ad Scap. V.
10 De idol. XIV.
11 De cor. VIII.
12 Scorp. XV.
13 De exh. cast. XII.
14 De jejun. XI.
15 De pudic. XIX.
16 Apol. XLII.
17 ibid.
18 De idol. XI.
19 ibid. III.
20 ibid. VII.
21 ibid. VIII.
22 ibid.
23 ibid. VII.
24 ibid. VIII.
25 De spect V.
26 De idol. X.
27 ibid.
28 ibid.
29 De test. anim. I.
30 De idol. IX.
31
32 ibid. XI.
33 De spect. XXIII.
34 ibid.
35 ibid.
36 De idol. XI.
37 ibid.
38 ibid.
39 ibid.
40 ibid. XXIII.
41 ibid.
42 ibid. XIII.
43 ibid. XII.
44 De pat. IV.
45 Adv. Marc. 1, XXIII.
46 De cultu fem. 2, V.
47 De paenit. IX.
48 De pat. X.
49 Adv. Marc. 4, XXXIII.
50 ibid 4, XV.
51 De pat. VII.
52 Adv. Marc 4, XV.
53 Ad uxor. 2, VIII.
54 Adv. Marc. 4, XXXIII.
55 De pat. VII.
56 ibid.
57 ibid.
58 ibid.
59 ibid.
60 Apol. XLII.
61 De test, anim, IV.
62 De paenit. VI.
63 De cultu fem. 1, I.
64 De pat. VII.
65 ibid. V.
66 Apol. XXXIX.
67 ibid.
68 ibid.
69 De jejun. XIII.
70 ibid. XVII.
71 Apol. XXXIX.
72 ibid.
73 Ad Scap. IV.
74 Ad nat. 1, IV.
75 ibid.
76 De pudic. XIX.
77 ibid. XXI.
78 ibid.
79 De idol. XIV.
80 ibid. XVI.
81 ibid. XVII.
82 De spect. XIX.
83 ibid. XXVI.
84 De idol. XXI.
85 ibid. XX.
86 De pudic. VII.
87 ibid. I.
88 De idol. III.
89 De cultu fem. 1, II.
90 ibid. 2, X.
91 ibid. 1, VIII.
92 ibid. 2, X.
93 De pal. V.

94 De resrurr. carn. VI.
95 Adv. Herm. XLV.
96 De pudic. VII.
97 Adv. Herm. XLIV.
98 De spect. XXV.
99 De cultu fem. 2, XI, IX.
100 ibid. 2, I.
101 De exh. cast. IX.
102 De cultu fem. 2, XII.
103 ibid. 1, II.
104 De virg. vel. XII.
105 De cultu fem. 1, IV.
106 ibid. 2, VII.
107 ibid.
108 De virg. vel. XII.
109 ibid. XVII.
110 De cultu fem. 2, VI.
111 ibid.
112 ibid.
113 ibid. 2, V.
114 ibid. 2, IX.
115 ibid. 2, I.
116 ibid. 2, XIII.
117 ibid. 2, IX.
118 ibid. 2, VII.
119 De pudic. V.
120 ibid. VII.
121 ibid I.
122 De monog. XVI.
123 De exh. cast. XII.
124 De monog. XII.
125 De exh. cast. VII.
126 De jejun. I.
127 ibid. XVI.
128 ibid. I.
129 ibid. XVII.
130 De virg. vel. XIV.
131 ibid.
132 ibid. XVI.
133 ibid. VII.
134 ibid. XVII.
135 ibid. VII.
136 ibid. XIV.
137 ibid. X.
138 ibid.
139 ibid. XVI.
140 Ad uxor. 1, III.
141 De exh. cast. XI.
142 ibid. X.
143 ibid. IV.
144 De monog. XVI.
145 Adv. Valent. VII.
146 ibid. XXIII.
147 ibid. XXX.
148 De monog. I.
149 De exh, cast. VI.
150 De monog. XVI.
151 De exh. cast. XII.
152 ibid.
153 Ad. uxor. 1, V.
154 ibid.
155 ibid. 2, VIII.
156 ibid. 2, VII.
157 ibid. 2, II.
158 ibid. 2, III.
159 ibid. 2, VIII.
160 De carne Chr. IV.
161 De anima XXVII.
162 De carne Chr IV.
163 Adv. Marc. 1, XIV.
164 De orat. XXIX.

III

1 De pat. II.
2 Apol. XXI.
3 De praescr. haeret. XL.
4 De exh. cast. XIII.
5 De bapt. V.
6 ibid.
7 De praescr. haeret. XL.
8 De virg. vel. II.
9 De jejun. XVI,
10 ibid. II.
11 ibid. XVI.
12 De bapt. II.
13 De orat. XV.
14 De exh. cast. XIII.
15 Ad uxor. 1, VI.
16 De orat. XVI.
17 De virg. vel. XV.
18 De anima XLVII.
19 De resurr. carn. I.
20 De carne Chr. IX.
21 Ad nat. 1, XX.
22 De test. anim. I.
23 De carne Chr. XV.
24 De test. anim. I.
25 De carne Chr. XII.
26 Adv. Marc. 2, IX.
27 Adv. Prax. V.
28 Adv. Marc. 2, IV.
29 De anima IX.
30 Adv. Marc. 1, X.
31 De pudic. I.
32 Adv. Marc 1, XVIII.
33 De anima II.
34 ibid. XX.
35 Apol. XLVII.
36 De anima II.
37 De paenit. I.
38 Apol. XVIII.
39 Adv. Valent. I.
40 Adv. Marc. 3, I.
41 Adv. Valent. VI.
42 De virg. vel. I.
43 Ad nat. 1, I.
44 Apol. XVIII.
45 Adv. Prax VIII.
46 Apol. XXI.
47 De resurr. carn I.
48 De test. anim. I.
49 De praescr. haeret. X.
50 De resurr. carn. II.
51 Apol. XVII.
52 Adv. Herm. X.
53 De carne Chr. II.
54 ibid. IV.
55 ibid. XX.
56 ibid.
57 ibid. XIX.
58 ibid. XXI.
59 Adv. Marc 1, XIII.
60 De pat. I.
61 De anima II.
62 ibid.
63 ibid.
64 De resurr. carn. I.
65 De anima I.
66 De praescr. haeret. VII.
67 Apol. XLVI.
68 De anima I.
69 Apol, XLVI.
70 De anima XVIII.
71 ibid. XVII.
72 De resurr. carn. V.
73 De anima III.
74 Adv. Herm. VIII.
75 De praescr. haeret. VII.
76 Adv. Marc. 5, XIX.
77 Adv. Herm. I.
78 Adv. Marc. 1, I.
79 De carne Chr. XXIII.
80 Adv. Herm. XVIII.
81 De anima II, VI.
82 ibid. III.
83 De praescr. haeret. VII.
84 De virg. vel. XVI; De carne Chr. III.
85 De resurr. carn. VII.
86 De praescr haeret. XXXIX.
87 ibid. XV.
88 ibid. XVI.
89 Adv. Marc. 3, I.
90 De praescr haeret. XXI.
91 ibid. XXXVII.
92 ibid. XXI.
93 Adv. Marc. 3, III.
94 ibid. 3, I.
95 Adv. Prax. II.
96 Adv. Herm. I.
97 De praescr. haeret. XXXII
98 ibid. XL.
99 Adv. Marc 5, XIX.
100 De carne Chr. IV.
101 De pat. XIV.
102 De praescr. haeret. VII.
103 De carne Chr. XX.
104 De praescr. haeret. IX.
105 ibid. XVII.
106 De pat. I.
107 Adv. Herm. I.

108 De carne Chr. XVI.
109 De praescr. haeret. XIV.
110 ibid. XI.
111 ibid. XIV.
112 ibid. VII.
113 De carne Chr. V.
114 De bapt. II.
115 Adv. Prax. X.
116 De praescr. haeret. III.
117 De bapt. X.
118 Apol. I.
119 De virg. vel. XVI.
120 De anima II.
121 ibid. I.
122 ibid.
123 De resurr. carn. XVIII.
124 De bapt. II.
125 Adv. Marc. 3, XVIII.
126 ibid. 5, XIX.
127 De anima III.
128 ibid. VI.
129 De resurr. carn. LIX.
130 Adv. Prax. I.
131 De bapt. XVII.
132 De praescr. haeret. XLII.
133 ibid. XLI.
134 ibid.
135 De exh. cast. VII.
136 De pudic. XXI.
137 De anima IX.
138 ibid. LI.
139 De resurr. carn. LXIII.
140 Adv. Prax. XIII.
141 De virg. vel. I.
142 De praescr. haeret. III.